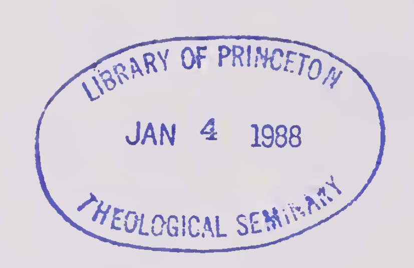
EN NOMBRE DE LA CRUZ

Discusiones teológicas y políticas
frente al holocausto de los indios
(período de conquista)

Fernando Mires



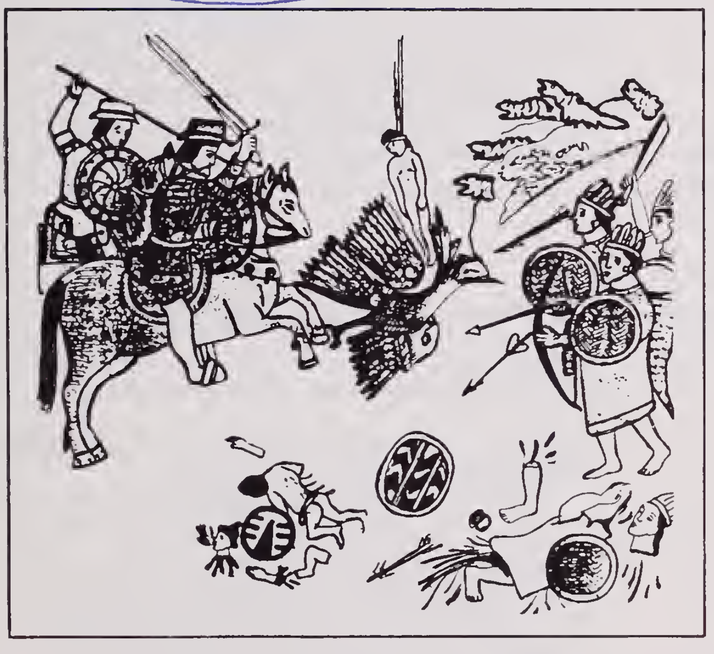




EN NOMBRE DE LA CRUZ

EN NOMBRE DE LA CRUZ

Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)



Fernando Mires

CORRECCION, DIAGRAMACION Y PORTADA: Jorge David Aruj

980
M674e Mires, Fernando.
En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios, período de Conquista/ Fernando Mires. —San José: DEI, 1986.
220 p.; 21 cm.

ISBN 9977-904-27-8

1. América —Historia— Crítica e interpretación.
2. Cristianismo y política. I. Título.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-904-27-8

PEDIDOS DE PERSONAS E INSTITUCIONES A:

Editorial DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Tel. 53-02-29

CONTENIDO

INTRODUCCION

El presente libro surgió a consecuencia de la división de un proyecto mayor. Inicialmente me había planteado escribir una suerte de historia de la Iglesia durante el período de la conquista en la América Hispana. En ese proyecto, los temas aquí tratados deberían ser más bien las referencias teóricas de la narrativa histórica propiamente tal. Sin embargo, en la medida que los iba desarrollando me di cuenta de la relevancia que poseen para explicar problemas que incluso trascienden a la propia conquista. De este modo, primero inconsciente, y después deliberadamente, los fui ampliando y profundizando. Cuando mi libro estaba por terminar reparé en lo que había hecho: había, en verdad, escrito dos libros en uno. El primero, con acento preferencial en las discusiones políticas y teológicas que surgieron a consecuencia del descubrimiento de los indios *por los europeos.* El segundo, con acento preferencial en la historia misional de la conquista y que será publicado próximamente por esta misma editorial. Se trataba, digámoslo así, de dos libros mellizos pues habían nacido al mismo tiempo, pero por otra parte podían existir independientemente el uno del otro, conservando cada uno su armonía y personalidad propias, sin por eso perder los rasgos de su parentezco originario. Me decidí pues a separarlos.

El principal objetivo de este libro es dar a conocer las polémicas en torno al tema de los indios. Surgidas tales polémicas en el marco determinado por la revolución mercantil de los siglos XV y XVI son hoy, a mi juicio, *más actuales que nunca,* pues se refieren a la permanente confrontación entre principios fundamentalmente éticos que ponen su centro en la persona humana y aquellos que exigen el sacrificio de esta persona (en aquellos tiempos representada en el indio) a supuestas "razones superiores".

En el curso de mi trabajo me fue posible detectar que durante el período de la conquista existieron tres corrientes principales frente a la "cuestión del indio" (ellas están descritas en el capítulo 4).

La primera fue la que podríamos denominar *corriente esclavista* pues defendía los intereses de la clase colonial recién emergente en las Indias y que llegó a formular una auténtica *teología de la esclavitud* (capítulo 2) de acuerdo con un revisionismo teológico del legado testamentario. Máximo exponente de esta posición fue el Doctor Juan Ginés de Sepúlveda.

La segunda corriente, que denominamos *centrista* atendía preferentemente a los intereses del Estado, a veces en contra de los intereses puramente privados surgidos de la conquista. Se trata, a mi juicio, de una *teología de Estado*, cuya formulación más elevada y culta se encuentra en las famosas "Relecciones" del maestro Francisco de Vitoria (capítulo 6).

La tercera corriente es la que denominamos *antiesclavista o indigenista* y está representada por un verdadero movimiento político-teológico emergido al interior de la intelectualidad clerical hispana cuyo máximo exponente fue sin dudas el padre Bartolomé de Las Casas, quien llegó a formular una verdadera *teología de la liberación del indio* (capítulo 5). Por momentos la corriente indigenista se cruza con la estatal, pero nunca pierde su dirección fundamental: el enjuiciamiento y descalificación teológica de la conquista.

A fin de que la coherencia de los conflictos teóricos del período sea más precisa, nos hemos extendido en temas que tienen que ver con la situación económica y social de España a la hora de la conquista (capítulo 1) o con las relaciones sociales surgidas en América a consecuencia de la esclavitud indiana (capítulo 3).

Este libro aparece publicado antes de las celebraciones de los quinientos años del descubrimiento de América *por los europeos.* Para mí —y ello se deduce de la lectura del trabajo— es bien poco o nada lo que hay que celebrar, sobre todo si se tiene en cuenta que, desde el punto de vista de los "descubiertos", los indios, ésta tendría que ser una fecha de recogimiento y de dolor. No puedo, en ese sentido, sino identificarme con la declaración de la Primera Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina acerca del llamado descubrimiento de América , dada a conocer el 12 de octubre de 1984 en la ciudad de México, sobre todo cuando plantea que:

> No hay invención ni descubrimiento de América si tomamos el punto de vista latinoamericano. Hay invasión y encubrimiento de nuestra historia anterior a la conquista por los europeos. Necesitamos invertir la problemática histórica misma.

Invertir la celebración y convertirla en una fecha de meditación es, entonces, un deber ético; además: una posición consecuentemente lascasiana.

A esa meditación quisiera contribuir en algo con el presente trabajo.

Fernando Mires

CAPITULO I

ESPAÑA A LA HORA DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

> *Nace en las Indias honrado donde el mundo le acompaña viene a morir en España y es en Génova enterrado.*
>
> *(Quevedo, "Don don din don es don dinero")*

A la España del siglo XVI le estaba reservado un lugar de privilegio en el proceso que Karl Marx –siguiendo a Adam Smith– denominó como de "Acumulación originaria de capitales".

> El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria.[1]

Si no hubiera sido por el oro y la plata americanos que a raudales cayeron sobre Europa después de los descubrimientos de ultramar, el capitalismo no se hubiera realizado en la forma y en el ritmo en que se realizó. España fue así parte activa –quizás la más activa– de la revolución mercantilista, fase inferior del capitalismo como sistema mundial. Siguiendo en ese sentido a E. J. Hamilton:

> Los cambios en las rutas comerciales, la ampliación de los mercados, los contactos con tierras distantes y pueblos extraños, y un conocimiento más perfecto de la geografía, se mancomunaron para agitar el espíritu humano como hoy lo hace nuestro creciente poder sobre la naturaleza. La revolución de los precios, puesta en marcha por los metales americanos, contribuyó directamente al progreso del capitalismo.[2]

Quizo pues la historia que fuera precisamente uno de los países europeos que menos estaba en condiciones para desarrollarse en un sentido capitalista, aquel que tuvo que abrir las exclusas para la expansión extracontinental a fin de contribuir al "progreso del capitalismo".

1. Marx-Engels, *Werke*, T. 26, p. 779.
2. Earl J. Hamilton, *El florecimiento del Capitalismo y otros ensayos de Historia Económica*, Madrid 1948, p. 19.

Quien quiera ver confirmada la tesis de que el desarrollo histórico es esencialmente desigual no encontrará quizás un ejemplo más nítido que la España del siglo XVI. Irónicamente fueron esos ejércitos de nobles ociosos, de frailes fanáticos y oscurantistas y de hidalgos venidos a menos, quiènes tuvieron que ponerse a la cabeza de la revolución mercantil. La obra no podía así resultar de ningún modo perfecta. Es por ello que aún en nuestros tiempos, tenemos que descubrir los objetivos derivados de la acumulación, debajo de cruces y espadas, leyendas y plegarias, signos éstos que fueron transplantados a las tierras descubiertas donde todavía perviven, desfigurados sí, en múltiples formas de expresión tanto culturales como religiosas, e incluso políticas.

1. ESPAÑA COMO MEDIO PARA LA ACUMULACION ORIGINARIA

Y ya que comenzamos citando a Marx, preguntemos al sabio alemán cual era su opinión de la España del siglo XVI:

> Si con posterioridad al gobierno de Carlos I la decadencia de España en el campo político exhibió todos los síntomas de esa oprobiosa y lenta descomposición que tanto nos repele en las peores épocas del imperio turco, por lo menos bajo el emperador las antiguas libertades fueron enterradas fastuosamente. Era la época en que Vasco Nuñez de Balboa alzaba el pendón de Castilla en las costas de Darién, Cortés en México y Pizarro en el Perú, los tiempos en que la influencia española preponderaba en toda Europa, y, la imaginación meridional de los iberos hacía espejear ante sus ojos visiones de El Dorado, de aventuras caballerescas y de una monarquía universal. La libertad española se eclipsó entonces entre el estrépito de las armas, bajo una verdadera lluvia de oro y en medio del resplandor siniestro de los autos de fe.[3]

El fundador del "socialismo científico" estaba evidentemente disgustado de que el acto de entrada a los umbrales del capitalismo, lo que para él era el comienzo de la historia universal, hubiera sido realizado por una nación que, de los muchos calificativos que merecía, el que menos le acomodaba era el de moderna.

España, en verdad, fue sólo el medio del que se valió el naciente capitalismo europeo para realizar su proceso de expansión universal. Más aún, el descubrimiento de América traería consigo un debilitamiento de las propias bases sobre las cuales se había podido desarrollar el capitalismo en el país. Las grandes cantidades de metales preciosos que afluían desde el Nuevo Mundo, al no ser canalizadas en actividades productivas provocaron fuertes distorsiones en la economía, tanto en la esfera de la producción como en la de circulación.[4]

El oro americano "produce" la necesidad de más y más dinero a fin de hacer circular el metal guardado en las bóvedas. Pero hay que decir también que se trata de un dinero que sólo se representa a sí

3. Marx-Engles, *Werke*, T.10, p. 440.
4. E.J. Hamilton, *American Trasure and the Price Revolution in Spain*, 1501-1650, New York 1970, p. 185.

mismo, o lo que es igual, el oro representa el oro, no a su equivalencia en bienes porque tales no han sido producidos, por lo menos en España. El capital-dinero se independiza así de la circulación del capital total, y adquiere vida propia en tanto mercancía que se valora a sí misma. El dinero, a su vez, "produce" sus traficantes; pequeños especuladores que se reunen en las puertas de los palacios, y aún en la de los conventos, a envolver con telas de araña a nobles y prelados, los que después de haber sido atrapados ya no sabrán como salir de las deudas que han contraído. La propia Corona ha terminado endeudándose mucho más allá de sus propias posibilidades. Ni los ministros logran entender el secreto de esa trama según la cual mientras más oro llega de las remotas Indias, más pobre es el país, y más se encuentra en las manos de aquellos otrora despreciables banqueros que se están convirtiendo en los verdaderos soberanos de Europa.

> A todas las monarquías de comienzos de la Edad Media —expone Bagú— con sus gobiernos centralizados y vastos planes universalistas, afligió el mismo problema: el dinero. Dinero o bienes para equipar sus voluminosos ejércitos, para asegurar su estabilidad política en el orden internacional, para mantener un complejo y amplísimo mecanismo administrativo en muchas partes del mundo. De allí su hambre de impuestos, de contribuciones forzosas, su manía de emitir moneda, su crónica angustia financiera, su endeudamiento con los banqueros de la época. España quizás fue a la que más perentoriamente se le presentó el problema. ¡Tanto era lo que tenía que hacer en el mundo y tan mala fue su política económica![5]

Así podemos explicarnos por que la España del Siglo XVI se encontraba en medio de un círculo vicioso, cuyos orígenes hay que buscarlos en las relaciones existentes entre una organización económica inapta para convertir en capital reproductivo los aluviones de oro americano, y los enormes gastos que demanda la conquista, los que debe pagar con la propia riqueza extraída en las nuevas tierras. El historiador Carlos Pereyra captó este círculo vicioso en los siguientes términos:

> Las Indias producían metales; si España los quería, debía dar algo en cambio, y si no tenía artículos de los que solicitaban las provincias de ultramar, estaba en la precisión de adquirir estos artículos en otros países de Europa, y exportarlos a América por su propia cuenta, ganando en una y otra operación. ¿Con qué pagaría los artículos comprados en Europa? Sólo podía pagarlos con el oro y la plata de las Indias, o con las lanas, la seda, el hierro y las frutas de España. En un caso, España retendría la diferencia correspondiente como intermediaria. O podía retener toda la masa de los metales preciosos, exportando a los otros países mayores cantidades de lana, seda, hierro y frutas.[6]

Desgraciadamente para España, ninguna de las dos alternativas era viable. Las dos precisaban de que en el país tuviese lugar una suerte

5. Sergio Bagú, *Estructura Social de la Colonia* Buenos Aires 1952, p. 157.
6. Carlos Pereyra, *Historia de la América Española* T. 11, *El Imperio Español*, Madrid 1924, p. 150.

de revolución industrial y ello a su vez requería de una clase social que estuviese en condiciones de realizarla.

Y lo último, era lo que menos existía en España.

1.1. DEBILIDAD DE LA BURGUESIA: DEPENDENCIA ECONOMICA

A diferencia de otras naciones europeas en donde el período de acumulación de metálico sólo fue una fase que permitió el desarrollo posterior de un capitalismo industrial, en España el mercantilismo se arraigó en el centro de su propia economía, impidiendo que ésta siguiera más adelante en su desarrollo. Ello es causa y consecuencia a la vez de la precariedad de la burguesía local que nunca estuvo en condiciones de erigirse como clase y discutir sus intereses con el resto de las clases de la sociedad. Incluso cuando una burguesía parecía desarrollarse, las clases dominantes se coludían y la liquidaban en el mismo lugar y momento de su nacimiento. Tal ocurrió con la expulsión de los judíos de la que luego nos ocuparemos. Tal ocurrió también con el aplastamiento de la llamada revolución de los comuneros de Castilla y de las cofradías de Valencia en 1520, las que, aunque no constituyeron en sentido estricto revoluciones burguesas[7] eran sin duda movimientos que anunciaban los intentos de una burguesía por hacerse presente en medio del enjambre burocrático del Estado absoluto y de las clases nobiliarias que le servían de base.

La ausencia de una burguesía que hubiese estado en condiciones de recepcionar las oleadas de oro americano en un sentido –a largo plazo– capitalista, determinó tres características generales de la sociedad española, las que van a signar el proceso de la conquista: la dependencia de España respecto a otras potencias europeas; el fortalecimiento de las clases ociosas y el peso absoluto del Estado en la sociedad.

España, sin una burguesía potente fue fácil presa de los capitalistas extranjeros. Hacia 1528 las Cortes daban a conocer que los genoveses eran dueños de la mayoría de las empresas comerciales y que dominaban por completo en las industrias del jabón y en el tráfico de la seda granadina. En 1542 denuncian también las Cortes que los genoveses monopolizan el comercio de los cereales, la seda, acero y muchos otros artículos. También ellos tienen en sus manos toda la exportación de lanas.[8] Así, de acuerdo con Bagú, la España de Carlos I es . . .

> . . . política, militar y colonialmente, muchísimo más poderosa que la Inglaterra de Isabel y –ni que decirlo– que las provincias holandesas de su propio vastísimo imperio, pero ni tiene el capital na-

7. Para autores como Joaquín Maurín fueron éstas auténticas revoluciones burguesas. Ver *La Revolución Española,* Madrid 1932.
8. Sergio Bagú, *Economía de la Sociedad Colonial,* Buenos Aires, 1949, p. 52.

cional que ya era abundante en Holanda, ni piensa un instante adoptar una política económico-financiera que le permita formarlo, como lo hizo Isabel.[9]

España, para poder constituirse en "metrópoli" del "submundo americano" hubo de constituirse en "satélite" del mundo del capital europeo. La Corona en verdad estaba prácticamente hipotecada a los bancos y casas de crédito europeas, consecuencia al fin de un capital que sólo se desarrollaba en la pura esfera de la circulación.[10]

La imposibilidad de España para pasar a una economía de fase superior, "una de las paradojas más notables de la historia"[11] traería como inevitable consecuencia que las propias empresas de conquista y colonización hubieran sido financiadas por el capital extranjero. Entre esas empresas que financiaron los viajes de ultramar destaca con caracteres remarcados la de los *Fugger* (en España nombrados Fúcares) quienes abastecieron expediciones como las de las Molucas y los viajes de García Loaiza y Sebastián Cabott, e incluso intentaron conquistar Chile, como ya lo había hecho otra empresa alemana, los Welsser, en Venezuela .[12] De los Fugger decía una cronista contemporánea, Clemens Sender:

> Los nombres de Jacob Fugger y sus sobrinos son conocidos en todos los reinos y tierras; sí, incluso entre los paganos. Emperadores, reyes, príncipes y señores han tratado con él, el Papa le ha saludado llamándole su hijo amado y le ha abrazado, y los cardenales se han puesto en pie en su presencia. Todos los comerciantes del mundo le han llamado un hombre ilustrado, y todos los paganos se han maravillado de él. Es la gloria de toda Alemania.[13]

Si la suerte de los habitantes de las Indias fue trágica cuando cayeron en manos de los conquistadores españoles no es difícil imaginar cuanto más terrible pudo haber sido si toda la conquista hubiera estado delegada a empresas puramente capitalistas como las de los *Fugger* y los *Welsser.* Por lo menos los conquistadores españoles estaban en abierta discrepancia con la ideología de la conquista según la cual ellos eran enviados a las Indias con el objetivo de ganar nuevos pueblos para la cristiandad. Tal discrepancia, como veremos en el curso de nuestro trabajo, permitió que se abriera un espacio en donde pudieron penetrar sectores que hicieron de la defensa de los indios la causa de sus vidas. Una conquista bajo formas capitalistas "puras" hubiera cerra-

9. Sergio Bagú, *op. cit.*, 1949, p. 53.
10. Ver Richard Konetzke *Die Spanische Verhaltensweinsen zum Handel als Voraussetzungen für das Vordringen der ausländlischen Kaufleute in Spanien*, en Hermann Kellenberg, *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel* Kölner Kolloquium zur international en Wirtschaftgeschichte, T.1, Viena 1970, p. 4.
11. Luis Vitale, *Interpretación marxista de la Historia de Chile*, Santiago de Chile 1962, T.1, p. 138.
12. Volodia Teitelboim *El Amanecer del Capitalismo y la Conquista de América*, Santiago de Chile 1943, pp. 206-207.
13. Citado por Immanuel Wallerstein, *El Moderno Sistema Mundial*, México 1979, pág. 246. Ver también, Ernesto Hering, *Los Fúcar*, México 1944.

do ese espacio definitivamente, ya que así la conquista no requería de más legitimación que la que resultara de sus ganancias. No fue pues el carácter no pre-capitalista de la conquista española el factor principal que explica el exterminio de la población indiana; a lo sumo ello explica que la tragedia de los pueblos de América no hubiera sido más horrorosa todavía. La conquista de Venezuela por los Welsser ofrece por ejemplo todas las características de lo que en términos actuales se denomina "genocidio programado".[14] Uno de los testigos de la conquista, Fray Antonio de Remesal, se ha referido en estos términos a las actividades de las compañías alemanas en Las Indias:

> Estos (alemanes) entrados con trecientos hombres, que más en aquellas tierras, hallaron aquellas gentes mansísimas ovejas, como y mucho más que los otros las suelen hallar en todas partes de las Indias antes que les hagan daño los españoles. Entraron en ellas (pienso) sin comparación cruelmente, que ninguno de los otros tiranos que hemos dicho, y más irracional y furiosamente que cruelísimos tigres, y que rabiosos lobos, y leones, porque con mayor ansia y rabiosa crueldad de avaricia y más esquisitas maneras, e industrias por haber y robar plata y oro, que todos los de antes.[15]

En otras palabras: los españoles fueron instrumentos del proceso de acumulación de capitales que precede al capitalismo como sistema. Como nación en donde el capitalismo se encontraba bloqueado por remanentes sociales, políticos e institucionales, no era posible que España cumpliera este rol sin producir desviaciones "extra-económicas" a la lógica pura de la expansión. Los alemanes en cambio, al igual que los ingleses después, ejecutaron el cometido encargado sin desviación alguna. Si el objetivo era acumular oro y plata, se concentraron en él, sin detenerse en contemplaciones teológicas o fiolosóficas respecto a la naturaleza de los indios. Estos fueron sencillamente sacrificados a los nuevos dioses: el dinero y los metales preciosos.

1.2. LA EXPULSION DE LOS JUDIOS

Si un fenómeno histórico puede ser causa y consecuencia a la vez, lo fue la expulsión de los judíos respecto a la debilidad de la burguesía nacional en la España del Siglo XVI. Porque si de un sector podía madurar una burguesía nacional, este no podía ser otro que de los judíos. Entre ellos fueron reclutados los oficios urbanos no nobiliarios tanto de carácter técnico, científico, o simplemente manuales. La industria y el comercio eran actividades típicamente judías. Los hábitos sobrios en el consumo que caracterizaban a los judíos eran también condiciones básicas para la emergencia de una clase burguesa. Y no por

14. Juan Friede, *Los Welser en la Conquista de Venezuela* Caracas-Madrid 1961, pp. 78-83.
15. Fray Antonio de Remesal *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala 1932, T.1 p. 62.

ser judía habría sido menos nacional. Los judíos, en efecto, desde el siglo XIII actuaban como parte integrante de la vida española. Combatieron en las guerras de reconquista, y aun siendo perseguidos en distintas épocas, su lealtad a la monarquía fue indiscutible.[16] De tal manera, la expulsión de los judíos de España debe ser más bien vista como parte de un proceso social. Los conflictos de carácter religioso o racista parecen ocupar en este contexto un lugar secundario. Los grandes favorecidos fueron sin duda los capitalistas extranjeros quienes encontraron un enorme espacio a disposición; nada menos que en el más poderoso imperio de la época. Por cierto, el Estado y la nobleza se apoderaron de las riquezas de los judíos; pero no supieron cómo administrarlas ni mucho menos cómo convertirlas en capital.[17]

Para tener una idea aproximada del vacío que dejaron los judíos en España, basta saber que al principio del reinado de los Reyes Católicos eran aproximadamente dos millones. De ellos emigraron ciento cincuenta mil y los restantes se convirtieron, especialmente en determinadas regiones de Cataluña y de Mallorca. Hacia 1480 el número de judíos conversos era en total de dos millones quinientas mil personas.[18] "Esta gente constituía el núcleo más poderoso, más vital, más activo de la población castellano vasca".[19] Lo más verosímil es que durante este período fueron quemados unos dos mil judaizantes y reconciliados alrededor de veinte mil. Los demás debieron emigrar.[20]

Que la expulsión de los judíos es producto de la ofensiva de las clases nobiliarias contra los sectores que amenazaban constituirse en burguesía nacional, se prueba también por el hecho de que en el mismo período arreciaron los ataques contra los moriscos, entre los cuales eran reclutados sectores productivos que si no podían conformar una burguesía, por lo menos constituían una industriosa "clase media". En el período de los Reyes Católicos el número de moriscos ascendía a un millón de personas. De éstas trescientas mil fueron expulsadas. En 1502 fueron ilegalizados, preparándose así el cambio para su definitiva expulsión.[21]

Argumentos que atribuyen la expulsión de estos sectores al proyecto de los Reyes Católicos de unificar religiosamente a España, carecen de base, puesto que para ello bastaba la conversión, y los judíos conversos dieron siempre pruebas de ser más papistas que el Papa. Mucho menos sostenible es la tesis de la conformación de una unidad racial, pues España, aún sin judíos ni moros, lo menos que

16. Sergio Bagú *op. cit.*, 1949, p. 38. También Antonio Domínguez Fernández *Los Judíos Conversos en España y América*, Madrid 1950 pp. 18-81.
17. Sergio Bagú, *op. cit.*, 1949, p. 51.
18. Jaime Vicens Vives *Manual de Historia Económica de España*, Barcelona 1967, p. 266.
19. Jaime Vicens Vives, *op. cit.*, 1967, p. 266.
20. Jaime Vicens Vives, *op. cit.*, 1967, p. 267.
21. Jaime Vicens Vives, *op. cit.*, 1967, p. 267.

podía constituir era una nación racialmente homogénea. Tampoco hay que engañarse por el hecho de que la expulsión de los judíos hubiese contado en muchos casos con la "aprobación popular". Desde la gran matanza de judíos del año 1391, las relaciones entre la población cristiana y la judía habían sido más que buenas, y casi todos los historiadores coinciden que, en la población española, no se encontraban signos de marcado antisemitismo; mucho menos, en todo caso, que en los demás países de Europa. Todo indica que la expulsión se debió fundamentalmente a la acción concertada de la nobleza española y de los capitalistas extranjeros en contra de tres actividades que eran propias de los judíos: el comercio, la industria y las ciencias. En contra del desarrollo de esta última se suma incluso la Iglesia Católica, pues frente a un discurso basado en los dogmas ve surgir un discurso basado en la experimentación y en la deducción y que cuenta con partidarios en su propio seno.

Por cierto hubieron algunas "rebeliones populares" en contra de los financistas judíos. En Toledo, por ejemplo, en el año 1449, las autoridades provinciales lograron poner en movilización a sectores de la población a fin de protestar por la ocupación de puestos públicos por parte de judíos conversos.[22] Pero ha sido nada menos que la historia reciente la que nos ha enseñado, y de una manera muy cruel, cuáles son los orígenes de estas explosiones racistas de caracter "popular", sobre todo cuando se viven momentos de crisis y se busca encontrar chivos expiatorios a quienes adjudicarles la culpa de todos los males. Las ruinas del mundo feudal; la generalizada pauperización; el descenso de los ingresos incluso para campesinos que nunca habían visto judíos, pues estos residían en las ciudades, son condiciones que abren el camino del antisemitismo. Así, todos los venidos a menos; todos los que tienen miedo del futuro –y no son pocos– reconocen de pronto un enemigo común y fácilmente ubicable: el judío, converso o no. Pero acerca de los verdaderos intereses que primaron en la expulsión de los judíos de España, caben ya pocas dudas.

2. EL SIGNIFICADO DE LAS CLASES OCIOSAS

España a la hora de la conquista vivía en dos mundos: el continental y el propio. En el mundo continental era parte del futuro, y como tal juega un papel decisivo en la aceleración de los mecanismos que llevan a la acumulación originaria de capitales. En el mundo propio, pertenece todavía al pasado.

Las masas de riquezas que afluyeron desde las Indias acentuaron aún más el de por sí marcado carácter parasitario de las clases dominantes del país. Mientras más cuantiosas eran las riquezas más se incremen-

22. Pierre Chaunau, *La España de Carlos V*, T.11, Barcelona 1967, p. 122.

taba el número de la "clase ociosa"[23] y su consustancial propensión al consumo suntuario. Si se piensa que un tercio del total de riquezas de que disponía el país pertenecían a la Monarquía, otro tercio a la nobleza y el otro a la Iglesia, es fácil suponer dónde residían los "mecanismos estructurales" que impedían el desarrollo económico de España.[24] Y si se considera la concentración de riquezas al interior del bloque dominante, el cuadro es aún más significativo. Así por ejemplo, 61 nobles disponían de un promedio de 20.000 ducados de renta anual (un ducado = 375 maravedís = 8 jornadas de trabajo de obreros especializados). La riqueza de los grandes puede evaluarse en 1.245.000 ducados de renta anual. La de la Iglesia, en conjunto, 6.000.000 de ducados.[25] Para tener una idea aproximada de la magnitud de la concentración de la riqueza hay que consignar además que de una población total de aproximadamente 9 millones en los reinos de Castilla y Aragón en el año 1542 pertenecía un 0,8% a la alta nobleza y un 0,85% a la aristocracia urbana. Esa delgada capa de la población dominaba directa e indirectamente como propietaria más del 97% del suelo de la península.[26]

Así, el debilitamiento capitalista de España corría paralelamente con el fortalecimiento de las clases ociosas, la burocracia de Estado, el ejército, y la Iglesia. Expresión del predominio absoluto de este bloque, era la *Mesta,* corporación que articulaba en torno a la propiedad latifundista y a la ganadería transhumante, los intereses de estos sectores, no sólo a nivel económico sino que incluso al más alto nivel político. Consolidada en el período de la Reconquista debido a las múltiples concesiones que debió hacerle la Monarquía para financiar las guerras, la Mesta terminó transformándose en una suerte de Estado dentro de otro Estado, en donde la agroganadería, especialmente la transhumante, era privilegio exclusivo de la alta nobleza, círculo cerrado, juramentado, frente al cual el propio poder central nada podía.[27] La Mesta era así el corazón medieval de la España del mercantilismo; fortaleza inexpugnable al embate de los nuevos tiempos; poder organizado de una oligarquía que marcaría con sus signos a toda una nación.

Sin embargo, que tal sistema careciera de una racionalidad capitalista no significa que careciera de racionalidad en términos absolutos.

La primera condición que permitía el equilibrio de este sistema basado en profundas desigualdades sociales era la existencia de un

23. Para tomar la expresión de Thorstein Veblen, *Teoría de la Clase Ociosa,* México 1965.
24. Jaime Vicens Vives, *op. cit.*, 1967, p. 270.
25. Jaime Vicens Vives, *op. cit.*, 1967, p. 270.
26. Hans Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentum in Lateinamerika* Göttingen 1978, p. 61.
27. Acerca de la Mesta ver R. Carande *Carlos V y sus banqueros* Madrid 1961, pp. 73-124. Julis Klein: *The Mesta: a study in Spanish economic history,* Cambridge, Massachusets 1919.

rígido poder central articulado con clases, a veces castas, muy separadas entre sí, lo que reducía al máximo la movilidad social. Cada clase estaba tan estamentizada que nunca podía verdaderamente actuar en tanto clase. En la estamentación de las clases juegan factores de determinación incluso "biológicos", la herencia, o tener probada sangre limpia; es decir, no mezclada ni con ascendencia judía ni mora. Así, la pertenencia a una clase aparece como un hecho pre-determinado, lo que genera una suerte de fatalismo que anula todo impulso por cambiar de posición social.

2.1. LA NOBLEZA

La nobleza era la calse más rigidamente estamentizada. Los sectores que la componían eran los Grandes, Los Títulos, los Caballeros y los Hidalgos.

2.1.1. *Los Grandes*

Los Grandes eran efectivamente, desde un punto de vista económico, los más grandes señores. Era ésta también la fracción de la nobleza que estaba en más inmediato contacto con la Monarquía, hasta el punto que puede ser considerada parte de ella. La grandeza respondía a los privilegios recibidos del poder central con una adhesión a toda prueba al Rey, y con ello facilitaba la adhesión del conjunto de la nobleza, impidiéndose así la incompatibilidad entre poder monárquico y poderes locales, tan característica de la época medieval.[28] La lealtad de la grandeza no costaba sin embargo nada de barato al erario nacional.

> A fines del siglo XVI, cuando los precios habían aumentado muchísimo (. . .) ciertas familias tenían unos ingresos anuales medios de 100.000 ducados, y un promedio de 40.000 a 80.000 ducados constituía la norma de los *Títulos* y de los *Grandes.* Méndez Silva evalúa en 5 millones de ducados el ingreso anual de los Grandes y de los nobles titulados en los aledaños de 1610. A mediados del XVII, el mismo autor atribuía siete millones a los Grandes y Títulos, y 1.740.000 ducados para el conjunto del episcopado. Obsérvese el orden de la magnitud: la Grandeza costaba cuatro veces más que el episcopado.[29]

Como es de suponer, la mayor parte de estos ingresos eran deslizados en el consumo suntuario. De acuerdo con criterios modernos, tal fracción de la nobleza debería ser definida como la más parasitaria de todas. Pero, y debido nada menos que a su propia vocación por el derroche, tal sector jugaba un papel altamente significativo en el orden económico del país. En efecto, a través del propio consumo ostentoso, los excedentes económicos eran destruídos y así se impedía que fueran puestos en movilización por otros sectores sociales

28. P. Chaunau, *op. cit.,* 1976, p. 240.
29. Citado por P. Chaunau, *op. cit.,* 1976, p. 241.

y alteraran el equilibrio social establecido. Con todo, no lograron evitar que parte del excedente fuera a parar en manos de los capitalistas extranjeros. Pero, gracias a tal sector, España pudo seguir siendo no burguesa en medio de un continente donde todo se aburguesaba, a un ritmo por lo demás vertiginoso.

2.1.2. *Los Títulos*

Los Títulos son una fracción de la nobleza que a veces se confunde con la de los Grandes. Creemos sin embargo posible precisar la diferencia en una fórmula: cada Grande es un Título, pero no todo Título es un Grande. Ser Título es condición para la Grandeza; pero no a la inversa.

En la práctica los Títulos constituyen la "médula medieval" de la nobleza española dado que a diferencia de la Grandeza no están inmediatamente vinculados a la Corona, pues su poderío proviene sobre todo de la posesión territorial más que de su coparticipación en las tareas que demanda el poder central. Desde un punto de vista económico, al igual que la Grandeza, también cumplen la función de pulverizar el excedente en el consumo inútil. Pero la importancia de los Títulos es también política, pues gracias a las divisiones geográficas y demarcaciones territoriales que "producen" sus posesiones, es posible la compartimentación territorial del reino, la que a la vez es condición esencial de la propia unidad administrativa. Pues, mientras más centralista es el imperio, más requiere de poderes locales que establezcan vínculos entre las diversas regiones e incluso entre las diversas proto-naciones, respecto al Estado central. Así se explica que el poder de los Títulos se viera reforzado durante los reinados de Carlos V (Carlos I de España) y de Felipe II. [30]

2.1.3. *Los Caballeros*

Los Caballeros como apunta Chaunau constituían una suerte de "clase media" al interior de la nobleza. [31] Ellos representaban además lo que podríamos denominar las fuerzas corporativas de la nobleza. Es posible afirmar en tal sentido que es gracias a esta fracción que la nobleza puede constituir una clase, pues las fracciones superiores envían sus vástagos a la caballería y las inferiores aspiran a hacerlo alguna vez. Por lo mismo, en tal fracción encontramos más presente que en las otras la ideología de pertenencia a un status.

Al igual que el Clero, los Caballeros se encuentran organizados en Ordenes, cada una con sus respectivos reglamentos y rituales, generalmente estrictísimos, y que casi siempre hacen relación con la pureza

30. P. Chaunau, *op. cit.*, 1976, p. 239.
31. P. Chaunau, *op. cit.*, 1976, p. 236.

de la fe y de la raza. Llegar a pertenecer a una Orden significaba alcanzar una excelente posición social, prestigio, entradas económicas más que consideradas y sobre todo, perspectivas de poner a prueba el valor y aumentar de este modo las riquezas personales.

Las Ordenes nobiliarias, originariamente semiautónomas, emergidas en la Edad Media como organismos de autosubistencia económica por medio de la acción militar (los antiguos "señores de la guerra") fueron rígidamente estatizados en los tiempos de Fernando el Católico. Desde entonces, los Caballeros constituirán la fracción realista más fanática. En ellos se proyectan todos los "ideales" de la época. Los Caballeros son así los más monárquicos, los más católicos, los más racistas de la nobleza española; y deben serlo, porque dependen en todo sentido del Estado.

2.1.4. *Los Hidalgos*

Los Hidalgos constituyen un grupo social difícil de definir puesto que por ser la fracción inferior de la nobleza es ahí donde se sienten las presiones de otros sectores sociales por penetrar en el mundo nobiliario. Es por ello que el hidalgo (hijo de algo) se nos aparece unas veces como un plebeyo con aires de nobleza, pero mucho más frecuentemente, como un noble venido a menos. Formalmente son una fracción de la nobleza y por tanto pertenecen a ella; pero además conforman las nueve décimas partes de la nobleza en su conjunto, razón por la que apenas se resiste la tentación de considerarlos una clase aparte. Ya en 1541 había en Castilla y León 781.582 vecinos pecheros y 108.358 hidalgos. Esto significa entre otras cosas que un 13% de las familias del reino no pagaban impuestos ni realizaban trabajos de ninguna clase.

A diferencia de las demás fracciones de la nobleza, la pertenencia a la hidalguía no estaba determinada ni por relaciones económicas ni de propiedad, sino fundamentalmente a partir del *linaje*, concepto tan difuso que resulta imposible definirlo, pero que en el fondo significa descender de antiguas familias cristianas donde ha existido alguien importante alguna vez. Por eso, al igual que los Caballeros, pero con majadera insistencia, los Hidalgos se esmeran en dar contínuas pruebas de su linaje, pues es lo único que tienen, a diferencia de los grandes señores que no necesitan dar pruebas de nada.

Si es difícil caracterizar sociológicamente a la hidalguía, no lo es tanto describirla. Uno de los rasgos más típicos de este sector es por ejemplo su abierto desprecio a todo lo que algo tenga que ver con el trabajo manual. Por esta razón, el aserto que afirma que las clases dominantes imponen por lo general su modo de vida a las clases subalternas no encuentra quizás mejores pruebas que las que se encuentran en la España del Siglo XVI. Pues allí, hasta el más humilde ciuda-

dano quería guardar las apariencias de un gran señor. Y si no se era señor por señorío, había que serlo por lo menos en las formas. La literatura de la época nos muestra muchos ejemplos de esa plaga de cortesanos, escuderos, hombres de honor en general. que usan espada al cinto, larga capa, pagan criado y cochero y no tienen para comer. El Hidalgo, estigmatizado por muchos historiadores, ridiculizado por tantos escritores, no ha visto empero opacada la figura galana, a veces hasta simpática, de un aventurero donjuanesco que puede perder todo, menos el honor. Personaje cómico, pero también trágico, dispuesto a los más increíbles sacrificios a fin de conservar su buen nombre y sublimar su miseria material por Dios y por el Rey. En este sentido, la hidalguía es parte de la nobleza, pero a la vez una clase distinta a ella; pero sobre todo, es *un fenómeno cultural,* o si se prefiere, representa un "modo de vida" que impregna el carácter de la mayoría de los habitantes del reino. Cierto, se trata de un modo de vida que arruina a España, pero al mismo tiempo lo hace más interesante con estos paladines que en el pleno período de apogeo del capitalismo mercantil osan desdeñar el trabajo y el dinero en nombre de valores, falsos seguramente, pero no determinados ni por el lucro ni por la ganancia. A su modo el Hidalgo se opone al naciente capitalismo. Por supuesto, es un representante del pasado. También hay que reconocerlo, es muchas veces un fanfarrón o un impostor. Pero de todos sus múltiples defectos quizás no es el más grande aquel sentido heroico de la vida que entre otras cosas lo impulsa hacia tierras ignotas a buscar lo que tanto desdeñaba –o fingía desdeñar– en España: el oro. Pero no el oro ganado en el trabajo monótono. sino que en las aventuras. Por lo demás ¿cuáles eran las posibilidades reales que la sociedad del renacimiento le ofrecía al Hidalgo? Los oficios se habían diversificado de acuerdo con una estratificación con marcados caracteres raciales y religiosos. Así, eran moros el alfayaje, el alfageme, el arriero, el albañil, el alarife, el acmotacén, el zapatero, etc. Judíos eran el almojarife, el astrólogo, el truchiman, el médico, el boticario, el comerciante.[32] ¿Y el cristiano? ¿cuál era su destino? Si no era campesino y no quería identificarse con los moros ni judíos no le quedaba más alternativa que hacerse eclesiástico, o penetrar en la ya abigarrada casta de los Hidalgos. Los cristianos pobres no eclesiásticos se dividen entonces en los Hidalgos y en los que aspiran serlo. Pues Hidalgo significa la afirmación del ser cristiano, y esto a su vez simboliza el propio ser español. No es correcto entonces interpretar el fenómeno de la hidalguía como consecuencia de una específica mentalidad española. Es más bien el resultado lógico de una sociedad racial y socialmente estamentizada. El cristiano que no era Hidalgo era muy poco. Fuera de su linaje, no le queda más que su miseria material, la que lleva con un orgullo que deja pasmados a los observadores de otras sociedades donde los grupos sociales comienzan a establecerse mediante el acceso a la propiedad, especialmente la monetaria.

32. Américo Castro *España en su historia*, Buenos Aires 1948, p. 599.

2.2. ACERCA DEL ESTATUTO CLASISTA DEL CLERO

En los tiempos en que tuvo lugar la conquista de América, los ingresos del clero español parecen haber alcanzado cifras fabulosas. A mediados del siglo XVI sólo las rentas de los bienes raíces del Clero ascendían a cinco millones de ducados.[33] El cierto que una parte considerable de estas rentas estaban destinadas a sostener instituciones benéficas como hospitales, repartos de comida, asilos. Pero "pingües rentas de que disfrutaban los obispados y cofradías les permitían ostentar un nivel de vida paralelo al de las clases aristocráticas".[34] Existía, claro está, una abierta discrepancia entre las rentas que percibía el alto respecto al bajo Clero el que puede ser comparado con los hidalgos en relación con la alta nobleza.

En verdad, Iglesia y Estado no pueden ser considerados como entidades absolutamente distintas[35] sino como convivientes de un mismo contexto socioeconómico. La propia sumisión de la Iglesia respecto al Estado no podría ser entendida si no se tiene en cuenta esto: que ella es parte constitutiva de la sociedad española y que allí juega un papel decisivo en la economía, la ideología y la política. De modo que cuando la Iglesia se subordina al Estado lo hace frente a *su* Estado, en *su* sociedad. Porque en esos tiempos la Iglesia es más que la propia institución que la conforma. El catolicismo es allí también *el universo discursivo del Estado.* Por ello el Clero penetra en todos los rincones de la sociedad adquiriendo gran autoridad, pero sobre todo, fuerza económica. A su vez, como anota Reglá,

> . . . la potencialidad económica del Clero contribuyó en gran escala a aumentar el número de eclesiásticos. Cuando en el último tercio del siglo XVI, comienzan a manifestarse evidentes síntomas de agotamiento económico del país, muchas gentes buscan en el hábito eclesiástico el modo de asegurar fácilmente el sustento.[36]

El papel parasitario del Clero no escapó a la sátira y a las burlas de muchos contemporáneos quienes lo identifican, y no sin razón, con las otras fracciones ociosas del bloque dominante. En un documento del municipio de Toledo correspondiente a las postrimerías del reinado de Felipe II se puede leer:

> Hay doblados religiosos, clérigos y estudiantes, porque ya no hallan otro modo de vivir ni de poder sustentarse.[37]

¿Por qué no considerar entonces, el Clero no sólo como los miembros de la Iglesia sino que también debido a su número, a sus funciones

33. Juan Reglá, *La época de los tres primeros Austrias* en *historia Social y Económica de España y América* dirigida por J. V. Vives, Barcelona 1958, p. 84.
34. J. Reglá, *op. cit.*, 1948, p. 84.
35. Fernando de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957, p. 36.
36. J. Reglá, *op. cit.*, 1948, p. 85.
37. J. Reglá, *op. cit.*, 1948, p. 85.

y a su significado político como una clase y –en las condiciones de la España de los siglos XVI y XVII– como una clase-casta al igual que la nobleza? No vemos muchos motivos para opinar lo contrario.

Y si el Clero es una clase y/o casta inserta en la nomenclatura de la sociedad española, articulada al Estado y por tanto indiscutible complemento de la nación, ¿qué tiene de extraño que se someta a ese Estado al que sostiene y del cual incluso forma parte? Y si tomamos en cuenta que después de la borrasca reformista España y Portugal son los principales bastiones que le quedan a Roma ¿por qué asombrarse que la silla romana no se encuentra casi nunca en condiciones de contradecir a aquel Monarca que habla en nombre de una Iglesia española? Los clérigos españoles obedecen la voz espiritual del Papa sólo en cuanto coincide –y generalmente coincide– con la voz menos espiritual, pero mucho más terminante del Estado.

3. EL CONQUISTADOR: UNA MEDALLA DE DOS CARAS

Es pues de esa España nobiliaria y clerical de donde van a venir los conquistadores. Como ha escrito Fernando de los Ríos:

> España fue impelida a dos tipos de acción militante en aquel período de su historia: uno militarista, el otro espiritual; ambos combativos y ansiosos de conquistar. En el primero, el propósito de conquistar poder, territorios y riquezas prevaleció; en el último, el principal deseo era lograr adeptos para la Cristiandad. Existía un entrecruzamiento entre ambos, una mutua ayuda que engendraba fenómenos de simbiosis social de gran importancia jurídica y política. [38]

La dualidad de la cruz y de la espada ha sido también expresada por Lewis Hanke en términos bastante exactos cuando afirma que:

> . . . el carácter español del Siglo XV puede semejarse a una medalla estampada en ambos lados con un rostro definido. Uno es el de un conquistador imperialista, el otro es un fraile dedicado a Dios. Ambos están presos dentro del pensamiento de su clase y de su tiempo. Ninguno era capaz de entender o perdonar al otro. Y sin embargo, fueron enviados juntos al Nuevo Mundo y juntos fueron responsables de los actos y de los logros de España en América. [39]

Es importante anotar las clarificaciones de los Ríos y de Hanke por cuanto nos permiten entender la mentalidad renacentista del conquistador en su complejidad. Porque sería muy fácil decir que al conquistador sólo lo mueve su ímpetu religioso, o la búsqueda del honor, o sus desenfrenados deseos por obtener riquezas. En verdad lo mueve todo ello; y a la vez. Por ello se diferencia también del clásico caballero medieval pues como bien ha observado Maravall, el famo-

38. F. de los Ríos, *op. cit.*, 1957, p. 161.
39. Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1949, p. 357.

so espíritu quijotesco por las aventuras ya ha dejado de ser un ímpetu puramente moral. Ahora hay otras motivaciones que apuntan a objetivos no tan altruístas. Es, si se quiere, el mismo espíritu de aventuras pero "que se arriesga pensando dominar un medio con los instrumentos de que dispone y quiere aprovechar los beneficios que de su aventurada acción puedan derivarse.[40] Por lo tanto, los riesgos que el conquistador afronta "pueden someterse a un cálculo bajo la fórmula de una de tantas reglas de reparto y proporciones que contienen los 'libros de cuenta' de la época".[41]

El "caballero de la acumulación originaria"[42] seguirá combatiendo por su dama, por su religión y por su Rey, pero todo bajo la condición de que ello le reporte beneficio material, ojalá contabilizado en monedas de buena ley. Y si ya en España el caballero renacentista ha comenzado a apuntar con su lanza objetivos muy prácticos, hay que imaginarse hacia dónde apunta en las Indias, cuando transformado en conquistador se ha liberado del pasado medieval y todos sus rituales. Sin exagerar podemos decir que el español en las Indias combatirá por su propia liberación social, cosa imposible de hacer en la rígidamente estamentizada sociedad española. La movilidad social no permitida en España es posible en América. De ahí que no hay que equivocarse: el hombre que viaja a las colonias lo hará con el firme propósito de *cambiar de clase social;* y los medios para alcanzar esta mutación no están medidos ni por la valentía, ni por el linaje, ni por el honor, sino que en términos muy matemáticos: por la cantidad de oro que logre acumular. Su rápido ascenso social no es el resultado de ningún proceso de lucha de clases sino ¡de un descubrimiento geográfico! Y hay que decirlo desde el comienzo y con todas su letras: el aniquilamiento progresivo de la población americana por medio de los sistemas de explotación a que fue sometida, forma parte de los métodos que utiliza el conquistador a fin de alcanzar, mediante la posesión de riquezas, una nueva posición social que ni en sueños podía alcanzar en la península.

3.1. CONFESIONES DE UN CONQUISTADOR

Quizás no hay mejor exponente de aquella medalla estampada en ambos lados de las que nos ha hablado Hanke, que Hernán Cortés, uno de los más valientes conquistadores, y al mismo tiempo uno de los más discutidos.

Ha sido Juan Ginés de Sepúlveda por medio de la publicación de su "Crónica Indiana" quien nos ha revelado las cavilaciones de Cor-

40. J.A. Maravall, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, T.11, Madrid 1972, p. 173.
41. J.A. Maravall, *op. cit.,* 1972, p. 173.
42. Manfred Kossok y Walter Markov *¿Las Indias no eran colonias?* en *Lateinamerika zwischen Emanzipation und Imperialismus* Ost Berlin 1961, p. 2.

tés y las contradicciones que le embargaban en los mismos momentos de la lucha. Sepúlveda, quien pasaría a la historia como un enemigo de los indios[43] reproduce un discurso de Cortés a sus huestes en donde las alienta a continuar las guerras. Pero este discurso, como el mismo Sepúlveda nos relata, está hecho "en parte para decírselo a sus amigos, en parte para escucharlo el mismo". De tal modo que tal discurso tiene el inapreciable valor de constituir una confesión pública.

Cortés comenzaba su exhortación manifestando ciertas dudas acerca de la legitimidad de las guerras hechas a los indios:

> Muchas veces he dado vueltas yo mismo en mis pensamientos a tales dificultades, y confieso que algunas veces, ciertamente, me sentí vivamente inquieto con ese pensamiento. Pero pensándolo de otro modo, suelen venir a mi mente muchas cosas que me reaniman y estimulan. En primer lugar, la nobleza y santidad de la causa; pues pugnamos por la causa de Cristo cuando luchamos contra los adoradores de los ídolos, que por esto mismo son enemigos de Cristo, puesto que adoran a malos demonios, en vez de al Dios de bondad y onmipotente, y hacemos la guerra tanto para castigar a aquellos que se obstinan en su pertinacia, como parece (permitir) la conversión a la fe de Cristo de aquellos que ha aceptado la autoridad de los cristianos y de nuestro Rey.[44]

En medio de aquella guerra desigual Cortés siente ciertas inquietudes; miedo tal vez; remordimientos de conciencia, quizás. Pero luego de vivir esos momentos de "debilidad", Cortés recapacita y recuerda que él está ahí nada menos que por un mandato divino. El se siente, o mejor dicho, necesita sentirse, como un brazo armado de Dios. El hace saber a los suyos que están ahí para cumplir un fin superior, hermoso y noble a la vez, donde los medios para alcanzarlo no tienen mucho valor. No puede ser más evidente entonces la necesidad que tiene Cortés de encontrar una ideología que legitime las masacres. Y la encuentra en la religión. El conquistador debe pues aparecer investido como un Cruzado. La guerra debe ser algo más que guerra. Debe ser Guerra Santa.

Luego de su arranque místico, Cortés regresa a la realidad y comienza a hablar por él ya no tanto el Cruzado, sino que el hombre del Renacimiento quien arriesga su vida por valores abstractos como el poder y la gloria.

> Vienen igualmente a mi imaginación los beneficios que podemos obtener si vencemos, pues hay muchas otras causas de guerra. Unos luchan por la seguridad y el hogar y para defenderse ellos y sus cosas, protegen la vida y la libertad necesariamente con la guerra. Para otros, la causa está en luchar por el poder y la gloria, y éstas muchas veces se satisfacen en su apetencia cuando vencidos sus enemigos se imponen en su ciudad y su campo.[45]

43. Juan Ginés de Sepúlveda, *Crónica Indiana*, Valladolid 1977.
44. J. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1977, p. 322.
45. J. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1977, p. 323.

Cortés les ha dicho a sus soldados que están ahí para luchar por Dios, por defender su tranquilidad y la de sus familias, por el honor y la gloria. Quizás en ese instante debe haber mirado los rostros de su tropa y notado más de alguna mueca burlona. Entonces, se atreve, por un momento, a nombrar la verdadera causa de las guerras:

> Hay otros que a poco más opulenta que sea ésta, se dejan arrastrar por el deseo de botín, y piensan en los despojos de una ciudad saqueada, y de un campo desvastado, como un premio necesario a los grandes trabajos y peligros afrontados.[46]

Pero el mismo Cortés se asusta de lo dicho. Ha comenzado con Dios y ha terminado por hablar de los suculentos botines que esperan el saqueo, de modo que se apresura rápidamente a dar término a su discurso:

> Pero no una de estas causas, sino todas a la vez, nos exhortan y nos apremian a que prosigamos la guerra.[47]

Estamos en presencia de un documento que revela la psicología social del conquistador. Pero se trata de una psicología ideológicamente alienada. Un análisis lógico de su discurso debe decir así: el impulso por el botín es un medio para alcanzar poder y gloria. Pero, como tal medio es criminal, hay que divinizar la guerra. En vez de transformar al oro en Dios, como en realidad ocurre, hay que transformar a Dios en oro. En lugar de nombrar al oro, hay que nombrar a Dios. Eso tranquiliza la conciencia y vuelve más fieros a los soldados en las batallas.

Pero Cortés se engañaba sólo a sí mismo. Sus soldados sabían muy bien por qué había que luchar. Y probablemente en esos mismos días, Fray Bartolomé de Las Casas, el más ilustre defensor de los indios, se encargaba de poner sobre sus pies el discurso que Cortés había puesto sobre la cabeza. En su "Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias" explicaba con certeras palabras que:

> La causa porque han muerto y destruído tantas y tales e ta infinito número de almas los cristianos han sido solamente por tener su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos sin proporción de sus personas.[48]

46. J. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1977, p. 323.
47. J. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1977, p. 323.
48. F. Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, México 1965, T.1, p. 21.

CAPITULO II

DE LA MISTICA PROVIDENCIALISTA A LA TEOLOGIA DE LA ESCLAVITUD

A veces hay que recurrir a la imaginación para entender procesos que han tenido lugar en el pasado y que no se dejan siempre acceder por medio de las fuentes tradicionales. Así, para explicarnos aquel ambiente producido en España y Europa a consecuencia de los descubrimientos de Colón, no resulta inadecuado imaginarnos la reacción de los seres terrestres si tomaran noticia de que en un planeta, lejano al nuestro, existiese vida humana. Para completar el cuadro es necesario pensar que en tal planeta abundan los metales preciosos, además petróleo y uranio u otros productos preciados por la llamada civilización industrial.

Para muchos, el "nuevo mundo" sería quizás una oportunidad para comenzar a hacer de nuevo la Historia a partir de las experiencias, muchas veces trágicas, que tenemos detrás. Una nueva Historia sin guerras, sin explotación, donde reinaría la justicia, la igualdad y el amor. Para otros, los así llamados "prácticos", sería ésta la posibilidad de continuar nuestra Historia explotando los recursos minerales, energéticos y, sobre todo, humanos, que ofrece el nuevo planeta. Al poco tiempo estaríamos en medio de una gran discusión relativa a la suerte del "nuevo mundo". Científicos, sacerdotes de todas las creencias, literatos, magnates, políticos, militares, etc., esgrimirían lo mejor de sus argumentos acerca de nuestros "derechos y obligaciones" respecto a los nuevos "indios".

1. UNA EXPLOSION DE MISTICISMO

A la hora del descubrimiento de América, debido a las celebraciones derivadas del fin de las guerras de Reconquista, no sólo España sino que toda la Europa cristiana era atravesada por una ola de frenesí político-religioso. Apenas fue conquistada Granada, el rey Fernando

hizo comunicar la noticia al Papa Inocencio VII quien acusó recibo el primero de febrero.

> El Pontífice y los cardenales fueron en procesión desde el Vaticano a la iglesia española de Santiago para ofrecer una misa en acción de gracias al terminar la cual el Papa dió una bendición. El Rey Enrique VIII de Inglaterra, recibida la noticia, ordenó una solemne procesión a la Iglesia de San Pablo de Londres. [1]

Allí el Lord Canciller pronunció las siguientes palabras:

> Durante muchos años los cristianos no han ganado nuevas tierras ni países a los infieles, ni han logrado dilatar las fronteras del mundo cristiano. Pero la proeza y devoción de los soberanos de España, Fernando e Isabel, lo han logrado, consiguiendo el inmoral honor de reconquistar el grande y rico reino de Granada y la populosa ciudad de la vergüenza de los moros . . . por lo que nosotros los aquí reunidos, y todos los cristianos, deben dar gracias a Dios, celebrando este noble acto del Rey de España, que no sólo es victorioso sino que apostólico, ganando nuevas provincias a la fe cristiana. [2]

La asamblea marchó después a través de Londres entonando un *Te Deum laudamus.* [3]

La guerra a los moros había sido hecha a nombre de la cristiandad. Por tanto el triunfo de España fue visto también como un triunfo de la cristiandad. En medio de esa euforia mística, el descubrimiento de América no podía sino ser considerado como un acto milagroso de acuerdo con el cual Dios premiaba a los Reyes de España por sus servicios a la causa cristiana. Es por ello que los Reyes Católicos pretendieron dar a la conquista un sentido místico-misional que entre otras cosas debía hacer aparecer como secundarios los objetivos materiales perseguidos en la empresa. Tal sentido misional aparece muy claro en el famoso testamento de la Reina Isabel:

> Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas y tierra firme del Mar Oceano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar inducir o atraer a los pueblos dellas, y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas islas y tierra firme *prelados, religiosos* y *clérigos* y *otras personas doctas y temerosas de Dios,* para instruir a los vecinos y moradores dellas a la fe católica, y los doctrinar y enseñar buenas costumbres, y poner en ello la diligencia debida, según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene. Suplico al Rey mi Señor, muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa mi hija y al príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, *y que este sea su principal fin,* y en ello pongan mucha diligencia . . . [4]

1. Pío M. de Mondreganes O.M, "Ideales Misioneros de los Reyes Católicos" en *Missionswissenschaftliche Studium* publicado por Dr. Johannes Rommerskirchen OMC y Prof. Dr. Nikolaus Kowalsky OMI, Aachen, 1951. pág. 209-226.
2. Pío M. de Mondreganes, *op. cit.* 1951, pág. 209.
3. *Idem.*
4. J. Solórzano Pereyra, *Política Indiana,* Madrid 1930. Tomo III, pág. 7.

En primer lugar, América era un premio que Dios, por mediación del Papa, entregaba a los Reyes Católicos. En segundo lugar, sería una compensación por las pérdidas que había sufrido la Iglesia Católica frente al avance del protestantismo. Los cronistas de la conquista, en su mayoría hombres de Iglesia como Fray Bernardino de Sahagún, no se cansarían en destacar este segundo premio divino.

> Cierto parece que en estos nuestros tiempos . . . y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y en Palestina, de lo que quedamos muy obligados de dar gracias y trabajar muy firmemente en esta su Nueva España.[5]

Así se explica que el muy perpicaz Cristobal Colón llegando a América captó de inmediato cuáles serían los términos ideológicos que primarían en la conquista. En su Diario, apuntaba:

> Crean Vuestras Altezas que en el mundo todo no puede haber mejor gente, ni más mansa. Deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los habrán enseñado en las buenas costumbres de sus reinos, que más mejor gente ni tierras no puede ser, y la gente y la tierra en tanta cantidad, que yo no se como lo escriba.[6]

La conquista se encontraba desde sus comienzos bifurcada en dos vías. Una, la ideológica, llevaba a la conquista de las almas. La otra, conducía a la conquista de las riquezas. Celo misional y codicia serán términos opuestos que muchos ideólogos tratarán de reconciliar. Lo cierto sin embargo, es que el sentido ideológico misional de la conquista entregaría a los integrantes de la Iglesia un campo de acción cuya magnitud, ni siquiera en los momentos de mayor optimismo, pudieron soñar. Resultado: Las Indias se llenaron de frailes, iglesias y parroquias.

> A los ciento cincuenta años del descubrimiento de América, ya habían seis arzobispados, treinta y dos obispados, y más de siete mil iglesias. Y todos los gastos que esto suponía, corrían a cuentas del gobierno de la nación.[7]

La coexistencia de las dos conquistas mencionadas, la de las almas y de las riquezas, no sólo implicó que la segunda se sirviera de la primera. Los participantes de la primera creían efectivamente en el contenido misional de su obra. No de otra manera se explica el celo y la pasión que pusieron en su actividad evangélica, hasta el punto que la conquista de las almas llegó a aparecer antagónica a la otra. Así no podemos extrañarnos que, precisamente uno de los fundadores de la idea misional de la conquista, el Padre Bartolomé de Las Casas, al mismo tiempo que fue uno de los intelectuales más "científicos" del período, estu-

5. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México 1829, Tomo I, pág. XIX.
6. Cristobal Colón, *Diario*, Segunda Parte, Madrid 1977, pág. 48.
7. Pío M. de Mondreganes, *op. cit.*, pág. 222.

viese poseído por la fiebre mística a la que nos hemos referido. Las Casas fue, en efecto, uno de los fundadores de la idea de la teoría del orígen divino de la conquista, la que va a provocar más de alguna herejía milenarista en Indias.[8] De acuerdo con tal interpretación, Colón se ve elevado a una dimensión mesiánica; una suerte de Moisés navegante pues, había alcanzado con sus barcos, una nueva Tierra Prometida, o como lo formulaba el mismo Las Casas:

> . . . escogió el divino y sumo maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, conviene a saber de nombre y de obra poblador primero, para de su virtud, ingenio, industria, trabajos, saber y prudencia, confiar una de las más egregias hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer.[9]

A tal punto llegaba el éxtasis místico de Las Casas que hasta en el nombre Cristóbal, de Colón, encontraba señas de divinidad.

> Llamóse pues por nombre Cristóbal, conviene á saber, Christum Ferens, que quiere decir traedor ó llevador de Cristo y ansí se firma él algunas veces.[10]

Y no se crea que tales arrebatos sólo eran propiedad de temperamentos apasionados como el de Las Casas. Pues, si tomamos en cuenta el tipo de discurso ideológico-religioso que primaba en el período, no es inapropiado opinar que de este tenor fue la interpretación dominante del descubrimiento de América. Por ejemplo, Fray Gerónimo de Mendieta nos asegura que no fueron pocos los que llegaron a creer que los indios,

> . . . descendían del pueblo de los judíos creyendo que serían algunos que escaparían de la destrucción de Jerusalem, que hicieron los emperadores Tito y Vespasiano, y por el mar vendrían discurriendo de una tierra a otras y quedaron con aquel error de aguardar todavía al Mesías.[11]

Pero si incluso uno de los sacerdotes más pragmáticos del período, Fray Toribio de Motolinía, conocido por exasperarse frente a las divagaciones de Las Casas, afirmaba sin ambages que "Dios había destina-

8. Ver, Marcel Bataillon, *Etudes sur Bartolomé de Las Casas,* París 1965, págs. 311-321.
9. Bartolomé de Las Casas, "Historia de las Indias", en, *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, por el marqués de la Fuensanta del Valle y Don José Sancho Rayón, Tomo LXII, Madrid 1875, pág. 41.
10. *Idem.*
11. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesidstica Indiana*, México 1945, Tomo III, pág. 201. Comentarios a tales opiniones de Mendieta pueden encontrarse en Sverker Arnoldson, *La Conquista española de América, según el juicio de la posteridad,* Madrid 1960, págs. 16-19.
El jesuita José de Acosta era contrario a las opiniones de Mendieta debido a que los indios practicaban la idolatría. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* México 1979, pág. 217.

do América, y de una manera especial, para el apostolado de los franciscanos".[12]

Por lo demás no sólo eran misioneros los que creían encontrar confirmaciones bíblicas en Las Indias. El muy serio y cauto hombre de derecho Solórzano Pereyra, sostenía más de un siglo después del descubrimiento, que éste ya se encontraba anunciado en la Biblia[13] y que la propia cruz mostraba que la Iglesia debía expandirse hacia los cuatro costados del mundo. Según su opinión en Isaías, en Abdías, en los Cantares, en Sofonías, en los propios Apóstoles, ya se predecía el descubrimiento de América.[14]

1.1. LA IDEA DEL PROFETA PRECEDENTE

De las expresiones de misticismo originadas por el descubrimiento no parece ser de poca importancia la que hace referencia a la existencia de un profeta –preferentemente Santo Tomás o San Bartolomé– que ya, antes de la llegada de los españoles, estuvo predicando en las Indias. Pero más que la creencia misma, nos ha llamado la atención lo extraordinariamente divulgada que ella fue, tanto en el espacio como en el tiempo. Incluso, la Iglesia de Lima proclamaba abiertamente que había sido fundada por uno de los doce apóstoles, y por lo mismo, aspiraba al título de apostólica.[15]

Por lo común, el Apóstol ha sido identificado con alguna de las divinidades tradicionales de los indios; *Quetzalcoatl* en México, *Cuculcan* entre los mayas, *Votán* entre los quichés, *Bochica* en la Nueva Granada, *Viracocha* en el Perú, *Tunupa* en el Collao, *Pay Zumé* en el Paraguay.[16] Nos encontramos pues, frente a un asombroso caso de transculturación religiosa al revés; vale decir, no son los indios quienes se identifican a través de alguna deidad del catolicismo, sino que los españoles son quienes reclaman para sí el patrimonio de religiones ajenas. No se nos oculta aquí el propósito de muchos hombres de Iglesia por hacer entroncar las creencias propias de los indios con la nueva prédica, a fin de utilizar su "religiosidad natural" como base para la evangelización cristiana.

Pero lo dicho no nos explica por que tal creencia fue tan difundida, y sobre todo tolerada. De ahí que no podemos evitar sospechar de que ésta no es sólo una reacción mística, sino una muy bien concebida fábula destinada a reforzar las posiciones de la Iglesia en América.

12. Ver, Pedro Borges, *Análisis del Conquistador Espiritual de América*, Sevilla 1961, pág. 44.
13. J. Solórzano Pereyra, *op. cit.*, 1930, Tomo I, Capítulo VII, págs. 71-72.
14. J. Solórzano Pereyra, *op. cit.*, 1930, capítulo VII, págs. 72-75.
15. Rubén Vargas Ugaret, *Historia de la Iglesia en el Perú 1511-1568*. Burgos 1960, Tomo I, pág. 62.
16. Rubén Vargas Ugarte, *op. cit.*, 1960, pág. 66.

O si se prefiere, nos encontramos aquí con una reacción mística que además posee un sentido utilitario. Expliquémonos:

Si se acepta que un Apóstol anduvo predicando en las Indias antes que los españoles, eso debe significar ni más ni menos, que *a la Iglesia le han de corresponder derechos sobre los indios, que son prioritarios a los de los propios conquistadores.* Que los sacerdotes mantuvieran por tanto tiempo viva la idea del Profeta Precedente nos muestra más bien que ellos *deseaban* que sus derechos en las Indias tuvieran otras fuentes que las que se derivaban de las meras potestades temporales. Tal idea debe ser entendida entonces como un intento de fracciones de la Iglesia por diferenciarse de los conquistadores pues si los indios en tiempos remotos ya fueron predicados, los misioneros –en ésta, que no sería sino una suerte de segunda conquista– son nada menos que los sucesores legítimos del Apóstol Precedente. En otros términos: no encontrando la Iglesia muchos derechos legales, alega difusos derechos divinos; en todo caso un muy leve contrapeso a los primeros, debilidad que nos explica, en parte, por qué el Rey toleraba la difusión de tales creencias. Incluso sospechamos que tal difusión le convenía, si se piensa que él, por mediación del papado, asumía el papel de Vicario de Cristo. Todavía no podía pensar que muchos años después, los primeros ideólogos antimonárquicos se apoyarían también en tal creencia, pero como un medio para demostrar la autonomía natural de las colonias.[17]

1.2. VOTOS DE POBREZA EN MEDIO DE LAS RIQUEZAS

Tierra prometida; tierra santa; paraíso perdido; así fue visto por muchos clérigos del Nuevo Mundo. Minas de oro y plata, riquezas infinitas, tierras y seres humanos que explotar, palacios que saquear; así fue visto por muchos conquistadores. La espada y la cruz fueron clavadas al mismo tiempo en la tierra americana. Pero no nos olvidemos: la una frente a la otra.

La conquista de las Indias por España, que es ya una paradoja, contiene muchas otras paradojas. Y no es la menor, el espectáculo que ofrece una Iglesia que se enriquece y sacerdotes que se empobrecen deliberadamente. Un padre Las Casas que entrega sus encomiendas de indios al gobernador; unos franciscanos que visten harapos; frailes descalzos; curas flacos que apenas prueban bocado, etc., no son sólo excepciones. Remesal entre otros relata que los primeros "padres",

> . . . lo primero que se esmeraron para conseguir el fin que pretendían fue en el amor y ejercicio de la santa pobreza y en esto fueron

17. Sobre este tema se recomienda leer las apasionantes memorias de Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, Buenos Aires-México 1946.

extremados, tanto que se tuvo por demasía, pero no lo era respecto de sus santos intentos.[18]

Tal pobreza se manifestaba, según Remesal, en que:

Los vestidos eran de jerga muy basta y tosca y de la misma tela cortaban hábito, capa, escapulario y túnicas, sin diferencia ninguna de más o menos delicado estambre, como hoy se usa. Traían los hábitos rotos y a veces tan remendados que no se conocía de que tela fue el primer corte, en las túnicas, como andaban escondidas, no había en este cuidado, rompíanse, descosíanse y era curiosidad superflua darles una puntada y llevar fuera de casa dos, abuso y demasía.[19]

Resulta así evidente que la ostentación de pobreza de algunos clérigos está relacionada con el potencial místico acumulado en el período medieval especialmente por las órdenes mendicantes, y dentro de éstas, por los franciscanos. Ya sea porque entre los hermanos de San Francisco se encontraban arraigadas concepciones milenaristas que florecerían con inusitada fuerza en América;[20] ya sea por la revitalización en las órdenes del espíritu reformista que busca, a través de la simplificación de la propia vida cotidiana (rebelión simbólica contra el boato renacentista de la Iglesia) reencontrarse con el cristianismo de los orígenes, el culto a la pobreza es una de las características más señaladas del misticismo originado por la conquista.

Vista la ostentación de la pobreza en el marco determinado por el mercantilismo hispano, puede ser entendida también como oposición manifiesta a la ostentación de riquezas que se deriva de la sobrevaloración de los metales preciosos, y que entre las clases emergentes en las Indias, alcanza proporciones orgiásticas. Por último, la pobreza parecía cumplir también una función precisa en el objetivo evangelizador: Las túnicas raídas y los polvorientos hábitos son algo así como señales a los indios, mediante las cuales se quiere indicar, y muy demostrativamente, *que no todos los españoles son iguales* y que junto a los soldados existían destacamentos interesados en "otro" tipo de conquista. Parece que en algunos casos los indios captaron tales señales, pues varios "padres" fueron seguidos por ellos con verdadera devoción. De uno de los más destacados frailes harapientos, Fray Toribio de Motolinía, (el mismo nombre Motolinía significa "pobre" en lenguaje azteca) nos dice Bernal Díaz del Castillo que:

. . . cuanto le davan por dios le dava a los indios y se quedaba alguba algunas bezes sin comer y traya unos abitos muy rrotos y andaba descalzo y siempre les pedricava.[21]

18. Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales*, Guatemala 1939, Tomo I, pág. 434.
19. Antonio de Remesal, *op. cit.*, pág. 435.
20. Ver especialmente, John Ledy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley 1970, págs. 69-80. J. M. Kobayaschi. *La educación como conquista*, México 1974, págs. 192-193.
21. Bernal Díaz del Castillo, *Conquista de Nueva España*, México 1904, Tomo I, pág. 221.

Por supuesto, para que tales señales surtieran efecto, se necesitaba de la crueldad de los soldados, de donde la bondad y renunciaciones de algunos sacerdotes aparece como alternativa dentro de una misma conquista. Tampoco debemos considerar los hábitos de pobreza como adhesión a la causa indiana. En algunos casos son sólo síntomas de expiaciones individuales sin mayor incidencia en el proceso de la conquista. El mismo Motolinía, tan solícito en atender individualmente a los indios, se pronunció en contra de la fracción indigenista dirigida por Bartolomé de Las Casas, quien seguramente no vestía harapos.[22] Pero, en cualquier caso, los actos de renunciación material, por muy formales que fueran, desentonaban en medio de la exhibicionista sociedad señorial que comenzaba a apuntar en América.

2. LA IGLESIA Y LA LEGITIMACION DE LA CONQUISTA

Afirmamos: para el propio cumplimiento de sus tareas militares los conquistadores no podían prescindir de los clérigos pues, sin ellos a su lado, las guerras a los indios habrían aparecido como lo que eran: vulgares depredaciones. La presencia de clérigos convertía a la guerra en algo justo y santo. ¿Nos encontramos entonces con un perverso cinismo de acuerdo con el cual la Iglesia se presta al juego de construir una ideología religiosa al servicio de la acumulación originaria de capitales? A primera vista es así. Pero hay que desconfiar de las interpretaciones demasiado gruesas. Por otra parte, los conquistadores y aún, la propia Corona, y por supuesto, la Iglesia, creían –independientemente de sus altos niveles de falsa conciencia– que en las Indias había de cumplirse una tarea misionera de alta magnitud. Ya el genial Colón había comprendido que las tierras descubiertas debían conquistarse de acuerdo con un "espíritu de cruzada". En el diario correspondiente a su primer viaje, anotaba:

> . . . por la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de las Indias y de un príncipe que es llamado Gran Khan, que quiere decir en nuestro romance rey de reyes (como muchas veces él y a sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra sancta fe porque le enseñasen en ella y que nunca el sancto padre le había proveído y se perdían tantos pueblos cayendo en idolatría e recibiendo en sí sectas de perdición) y Vuestras Altezas, como católicos, cristianos y Príncipes amadores de la sancta fe cristiana y recrecentadores dela y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías pensaron de enviarme a mí, Cristobal Colón, a las dichas partidas de Indias para ver los dichos Príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición della y de todo y la manera que pudiese tener para la conversión dellas a nuestra sancta fe.[23]

Por cierto que para el trabajo de historiador es más difícil de lo que Colón imaginó establecer una relación de continuidad estrecha en-

22. Lino Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista,* México 1977, pág. 118.
23. Cristobal Colón, *op. cit.,* 1977, pág. 28.

tre las guerras hechas a los moros y las que se harían a los indios, entre otras cosas, porque las primeras no corresponden al "espíritu de cruzada".[24] En las guerras contra los moros primaba un sentido estrictamente militar. A ellos había que derrotarlos y expulsarlos; en ningún caso convertirlos. De tal modo que esa guerra estaba de acuerdo con su ideología según la cual el mundo cristiano se batía a muerte con el mundo musulmán. En las guerras de las Indias, en cambio, se observa de inmediato un nítido desfase entre ideología y realidad. Las guerras a los indios, que no tenían más propósito que expropiarlos de sus bienes y aún de sus propias personas, debían aparecer como medios necesarios para su evangelización. Incluso para la reina Isabel, su principal deseo,

> . . . es que en estas cosas de las Indias que los indios se conviertan a nuestra sancta fe católica para que sus ánimas no se pierdan.[25]

Y los deseos de la reina debían ser órdenes para los conquistadores quienes para que las ánimas de los indios no se perdieran, comenzaron apropiándose de sus cuerpos. Hacer la guerra para evangelizar, tal era la consigna en los primeros tiempos de la conquista. Consecuencia de esta extraña unión de la cruz y de la espada: América se llenaría de toda una fauna de "santos e inquisidores, grandes señores y donceles, teólogos y visionarios, hidalgos y espadachines, aventureros y cortesanos, amando todos y por igual la hazaña y la aventura".[26]

En esa realidad católica conformada durante los primeros tiempos de la conquista, el rudo soldado aparece investido de tareas misioneras. Y como todo estaba puesto al revés, no faltarán tampoco los sacerdotes que, olvidando sus actividades evangélicas, empuñarán en alto la espada dejando la cruz olvidada en alguno de los tantos cementerios que se forman al paso de las huestes.[27] Mientras más crueles eran las matanzas, más precisaban de su santificación. Por ello, muchas crónicas de la conquista parecen revivir las hazañas del Amadis de Gaula. Testimonios muy interesantes como los de Don Fernando de Alva Ixtlixochitl nos muestran por ejemplo a un Hernán Cortés que, en medio de las batallas recibe ayuda directa de los santos quienes intervienen mediante

24. Ver, J. J. Prien *Die Geschichte des Cristentum in Lateinamerika*, Göttingen 1978. pág. 59. Richard Konetzke, *América Latina II*, México 1978. La Epoca Colonial, pág. 229. Del mismo autor: *Forschungprobleme sur Geschichte der Religion und ihrer Bedeutung in der Kolonisationen Amerikas*, en Saeculum, ano 10 1959, págs. 82-102.

25. Citado por Venancio Carro, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, pág. 28.

26. Lucas Ayarragaray, *La Iglesia en América y la Dominación española*, Buenos Aires, 1935, pág. 36.

27. En aquellos lugares donde los indios no podían ser fácilmente derrotados, surgió una extraña especie: el sacerdote-guerrero. De uno de estos personajes, el sacerdote Juan Lobo que llegó en 1541 a Chile, dice el cronista Góngora Marmolejo que "ansí andaba entre los indios como lobo entre pobres ovejas" (Crescente Errazuriz, *Los Orígenes de la Iglesia Chilena 1540-1603*, Santiago de Chile, 1873, pág. 58).

sus apariciones y milagros a favor de los cristianos. Así, bastó que en una batalla Cortés invocara "A Dios, a su madre, y al apóstol San Pedro su abogado, y sus compañeros a Santiago" y así "todo se allanó y se rindió".[28] Los pobres indios no sólo debían enfrentar los arcabuces, las espadas, las armaduras, escudos y caballos, sino que además a toda la corte celestial. Sin embargo, pese a que el interés de los cronistas es mostrarnos de qué manera la guerra estaba al servicio de la religión, aquello que realmente nos muestran es de que manera la religión estaba al servicio de la guerra. Preocupados por encubrir piadosamente sus depredaciones no pueden evitar, a cada momento, traicionarse a sí mismos. Ya Colón delataba, sin darse cuenta, su subconciente cuando en su diario escribía tanto o más veces la palabra "oro" que la palabra Dios.

> En más de 140 ocasiones –anota Carlos Sanz quien se ha encargado de hacer esta extraña, pero al fin y al cabo bastante útil, estadística– vemos escrito el nombre del vil metal en el *Libro de la Primera Navegación* y por cierto que otras tantas, o en número aproximado, se nombra también a Dios o a Jesucristo Nuestro Señor.[29]
>
> Desmanes, saqueos, robos, violaciones a las aborígenes, motines, rebeliones, revoluciones en contra del Rey y sus representantes serían realizadas en nombre del Rey y frecuentemente en nombre de Dios.[30]

En medio de este ambiente, la sola presencia del clérigo actuaba como acta de legitimación de la conquista militar. De ahí que no hay que extrañarse de que la Corte, e incluso los propios conquistadores, se esmeraran en llevar a las Indias la mayor cantidad posible de sacerdotes. En una de las tantas ordenanzas concernientes a esta materia se puede leer:

> Y porque la principal intención que nos tenemos en el descubrimiento de tierras nuevas es, porque a los habitantes y naturales dellas, que están sin lumbre de fee e conocimiento della, se les de a entender las cosas de nuestra sancta fee católica, para que vengan en conocimiento della y sean cristianos y se salven; y este es el principal intento que vos habéis de llevar e tener en esta negociación; y para esto es conveniente que vayan con vos personas religiosas, por la presente vos doy facultad para que podáis llevar a la dicha tierra los religiosos que os paresciese e los hornamentos y otras cosas necesarias para servicios del culto divino.[31]

28. Fernando de Alva Ixtlilxochitz, *Historia Chichimeca*, México 1892, Tomo II, pág. 411.
29. Cristobal Colón, *op. cit.*, Comentario preliminar, pág. 15. Acerca de la contradictoria personalidad del Almirante, ver: Jakob Wassermann: *Christoph Columbus, der Don Quichote des Ozeans*. Berlin 1929. Juan Manzano Manzano *Colón y su secreto, el prc-descubrimiento*, Madrid 1982.
30. Georg Friederici, *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer*. Osnabrück 1969, pág. 450.
31. Citado por Constantino Bayle, *El Clero Secular y la evangelización de América*, Madrid 1954, pág. 28.

Cuando a Colón en su segundo viaje le fueron endilgados sacerdotes, la Corte quería dar a entender que Descubrimiento, Conquista y Evangelización eran las tres sustancias del espíritu de la acumulación originaria. De este modo, la primera misa celebrada en América, debería tener un carácter consagratorio como se deja ver en el informe de Andrés Bernales, Cura de los Palacios:

> Aquí como es dicho, es la tierra montañosa y fertilísima (se refiere a Cuba) y gente mansa en gran manera, y muy abundosa de frutos y viandas, que de todos les dieron muy gran parte e eran frutas suavísimas . . . ahí hizo el Almirante decir misa, hizo plantar una Cruz de un gran madero, así como acostumbraba a facer en todos los otros cabos donde llegaban y le parecía que convenían.[32]

Aquí debemos pedir atención: cuando Colón en su segundo viaje ordenó hacer misa y plantar una cruz en suelo americano, estaba haciendo algo más que cumplir con un ritual. *Estaba de este modo asegurando un título de propiedad para el Rey de España.* La Cruz no era en este caso más que un medio mediante el cual la monarquía consagraba una propiedad colonial. En consecuencia, la presencia de los clérigos no sólo garantizaba la legitimidad religiosa (y por tanto legal) de la conquista sino que también constituye fuente de derechos en las tomas de posesiones. Si retenemos esta idea entonces, podemos pensar que no eran sólo razones piadosas las que hacían que el conquistador Hernán Cortés pidiera con tanta urgencia el envío de más religiosos a las Indias.

> Y la manera que a mi en este caso me parece que se debe tener es que V.S.M, mande que vengan a estas partes muchas personas religiosas, como ya he dicho, y muy celosas de este fin en la conversión de estas gentes y que de esto se hagan caso y monasterios por las provincias que acá nos pareciese que convienen y que a estos se les dé de los diezmos para hacer sus casas y obtener sus vidas, y lo demás que restare dello sea para las iglesias y ornamentos de pueblos donde estuviésen los españoles, y para clérigos que los sirvan, y que estos diezmos los cobren los oficiales de VM, y tengan cuenta y razón dellos, y provean dellos a los dichos monasterios, que bastará para todo, y aún sobra harto de que VM se puede servir.[33]

También podemos pensar que no sólo fueron razones derivadas exclusivamente de su fervor religioso las que hicieron que Cortés, a la llegada de los sacerdotes, se arrojara al suelo a besar sus túnicas.[34] Pues, de la carta citada, se vé como de claro estaba para el conquistador el sentido de la incorporación de la Iglesia a las empresas de conquista y cuáles debían ser los exactos términos de su subordinación respecto al Estado del que él, Cortés, en nombre del Rey, era su representante en México.

32. Citado por Antonio Ibot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la Empresa de Indias,* Tomo I, Barcelona 1954, pág. 76.
33. Hernán Cortés, *Cartas de Relación de la Conquista de México,* Buenos Aires 1946, pág. 282.
34. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.,* 1904, pág. XIX.

Evangelizar y conquistar eran términos sinónimos y evidentemente no llegaban aquellos teimpos en que se iban a convertir en términos distintos e, incluso, contradictorios y excluyentes entre sí.

3. INTENTOS PARA ELABORAR UNA IDEOLOGIA DE LA ESCLAVITUD

En la España de los días de la conquista el pensar teológico, en tanto expresión del discurso ideológico dominante, abarcaba la totalidad de la práctica social. De ahí que la Iglesia no sólo era necesaria como complemento de las huestes armadas, sino porque además sus miembros eran los únicos que estaban en condiciones de articular ideologías en función de la esclavización de los indios. La esclavitud de los indios sólo podía ser jurídicamente aceptable si primero lo era en forma teológica.

Sin embargo, fundar una teología de la esclavitud resultaba una tarea enorme para los hombres de iglesia pues ello pasaba por la violación de los fundamentos de la teología en general; o lo que es igual, tal proyecto sólo podía ser entendido como un acto de revisionismo teológico. "Lo que Dios no da, Aritóteles lo presta" pudo haber sido la consigna de los teólogos de la esclavitud,[35] queriendo reconstruir la tesis de la "esclavitud natural" pero poniéndose así en contra de los teólogos tradicionalistas que no se resignaban a ver destruída su concepción del mundo con expedientes puramente filosóficos, sólo por favorecer los intereses muy inmediatos de una clase dominante que ni siquiera residía en España.

No existe una coherente teología de la esclavitud en España. Aquello que sí existe, son los intentos para elaborarla. Pues, hacer primar un pensamiento filosófico, o político, o científico por sobre el teológico, significaba destruir la propia razón de Estado. En las naciones más "adelantadas" en cambio, la legitimación de la esclavitud era posible, ya que la sociedad civil había consumado en ellas su separación respecto al Estado y este se regía por normas no teológicas.

Antonello Gerbi nos ha mostrado cómo científicos e intelectuales no españoles reaccionaron frente a los habitantes de América.[36] En la mayoría de los casos, el Nuevo Mundo fue contemplado como un "objeto" que no valía por sí mismo sino que siempre en comparación desventajosa con Europa. Eurocentrismo que no es sino un mezquino provincialismo pequeño-burgués, racismo, colonialismo, imperialismo y, la más de las veces, asombrosa ignorancia e incluso estupidez, son los rasgos que caracterizan las reacciones de las clases "cultas" europeas

35. Ver, Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios en Hispanoamérica*, Santiago, Chile, 1958.
36. Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuevo Mundo*. Buenos Aires-México 1960, pág. 6.

no españolas frente a América. Pocos ejemplos sirven mejor para mostrar las limitaciones del pensamiento ideológico de la Ilustración que aquellas reacciones que primaron en Europa en relación con las Indias. Para científicos de la talla de un Buffon, por ejemplo, el indio,

> . . . es débil y pequeño por los órganos de la generación; no tiene pelo ni barbas, y ningún ardor para con su hembra. [37]

La supuesta falta de ardor sexual en los indios era la única observación que a ese científico le merecía una sociedad acostumbrada al desnudo y a intercambios sexuales realizados sin las inhibiciones provocadas por siglos de oscurantismo medieval. A tal punto llegaba el racismo de Buffon que, para él, los indios eran seres sub-humanos:

> Quitadle el hambre y la sed y habréis destruído al mismo tiempo el principio activo de todos sus movimientos; se quedará estupidamente descansando en sus piernas o echado durante días enteros. [38]

Hume, a su vez, en un ensayo "Of national characteres" (1748) se apoyaba en las afirmaciones de Buffon para afirmar que:

> Hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven más allá de los círculos polares, o entre los trópicos, son inferiores al resto de la especie. [39]

Incluso el gran Voltaire, cuyas opiniones sobre el Nuevo Mundo variaban con una celeridad desconcertante, extendía frívolamente las opiniones de Hume al campo de los sistemas políticos:

> . . . los pueblos alejados de los trópicos han sido siempre invencibles y (. . .) los pueblos más cercanos a los trópicos han estado sometidos a monarcas, casi sin exepción. [40]

Voltaire era tan "riguroso" científicamente que no vacilaba en establecer relaciones entre la pilosidad de los seres humanos y sus manifestaciones militaristas,

> Esas naciones lampiñas fueron siempre fácilmente vencidas por los europeos y nunca han intentado una rebelión. [41]

Y esto se probaba porque en América . . . "los leones no tenían melenas y eran cobardes". [42]

El abate Reynal a su vez, quien por causas más bien fortuitas es considerado uno de los precursores ideológicos de la independencia americana [43] afirmaba que en el Nuevo Mundo:

> Los hombres son menos fuertes, menos valerosos, sin barba y sin vello, degradados en todos los signos de la virilidad, debilmente

37. *Idem.*
38. *Idem.*
39. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 33.
40. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 39.
41. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 41.
42. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 42.
43. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 44.

> dotados de ese sentimiento vivo y potente, de ese ardor delicioso que es la fuente de todos los amores, que es el principio de todos los cariños, que es el primer instinto, el primer nudo de la sociedad, sin la cual los lazos ficticios carecen de fuerza y duración.[44]

Por si fuera poco, hubo alguien que llevó tales apreciaciones todavía más lejos; este fue el prusiano De Paw. Para él, el indio,

> . . . no es ni siquiera un animal inmaduro, no es un niño crecidito: *es un degenerado.* La naturaleza del hemisferio occidental no es imperfecta: es una naturaleza decaída y decadente.[45]

Al igual que sus antecesores, De Paw opina también que los indios varones son,

> . . . más que las mujeres, poltrones, tímidos y miedosos en la oscuridad, más allá de lo que uno puede imaginarse.[46]

No deja de llamar la atención que para los "grandes pensadores" europeos los indios no poseen las llamadas "virtudes masculinas". Pero lo que verdaderamente nos muestran es en qué medida los valores éticos se encontraban invertidos en la Europa de la Ilustración. Pues, de acuerdo con ellos, ha de alabarse la violencia, la fuerza y las guerras en tanto virtudes "masculinas"; y ha de condenarse la paciencia, la ternura, el amor, en tanto virtudes "femeninas".[47] A tales intelectuales seguramente les asombró que los indios no hubiesen reducido a sus mujeres a la esclavitud, o a la prostitución como ya era costumbre en Europa. Razones que obligan a creer que el famoso "machismo" latinoamericano no es más que un trasplante del "machismo" europeo a América.

Pero, ¿qué pueden extrañarnos las aberraciones citadas si la expresión más elevada de la filosofía clásica, nada menos que Hegel, se vuelve torva cuando ha de referirse a los habitantes del Nuevo Mundo? De ellos escribió: "Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en *contacto* con pueblos de cultura superior y más intensa".[48]

Note el lector el eufemismo utilizado por Hegel: contacto. Extraño contacto el que se produce entre un cuerpo inerme y el fuego de

44. *Idem.*
45. A. Gerbi, *op. cit.*, 1960, pág. 50.
46. *Idem.*
47. Para el Padre Las Casas, los llamados "defectos" de los indios, eran sus propias virtudes:

"Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fielísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo" (Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid 1982, págs. 71-72.

Notables conceptos éticos de este clérigo que, en una realidad que le rinde culto a la fuerza bruta se atreve a valorar la humanidad, la paciencia, el carácter pacífico, y las complexiones débiles.
48. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid 1974, pág. 171.

la pólvora. Debido a ese *contacto,* naturalmente "la cultura débil" debe perecer. No queda otra alternativa. Por lo mismo acercándose a las opiniones de De Paw, apunta Hegel,

> Así pues los americanos viven como niños que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.[49]

Por supuesto, los pensamientos y fines elevados son propiedad exclusiva de los conquistadores, aunque algunos de ellos sólo sean criminales liberados de prisión a cambio de su partida a las Indias. Por último, no olvidará Hegel repetir la antigua monserga relativa a la "escasa virilidad" de los indios, llegando al extremo de afirmar que los sacerdotes "suscitaron en los indígenas necesidades que son el incentivo para la actividad el hombre".[50]

La hipocresía ideológica de la acumulación originaria articulada filosóficamente por uno de los más selectos representatnes de la cultura europea. ¿Cómo se resuelve en las Indias la dialéctica en su sentido hegeliano?: Con la negación o supresión del indio; pero no del indio en tanto concepto, sino del indio real, de carne y hueso. En su dialéctico *contacto* con las fuerzas del Progreso, la muerte del indio está programada. Frente a la Filosofía Clásica el indio resulta siempre perdedor.

Hoy, esos indios enterrados, quizas "en ese arrecife andino de colonias glaciales" que nos relató Neruda,[51] cuestionan con sus silencios de millones de muertes a todos los "sistemas filosóficos", a todas las ideologías "progresistas", a dialécticos y retóricos, a todas las falsas legitimaciones elaboradas por la "barbarie occidental".

Y aunque sea difícil creerlo, el espíritu del Conquistador continúa reencarnándose donde menos se piensa, incluso en historiadores de la seriedad y calidad de un Konetzke, quien ha llegado a decir que en América,

> Para que se restableciera un comercio sexual, *a menudo no era menester la violencia y seducción* ejercidas por el hombre blanco. Las indias complacían los deseos de los europeos y se entregaban a ellos *de buen grado y voluptuosamente. Optaban* por los invasores extranjeros cuya fuerza y superioridad les impresionaba, y no por los hombres de su propia raza.[52]

Así, el acto final de ejecución del indio americano ha sido perfectamente realizado. Primero fueron sometidos a la esclavitud; separados entre sí y de sus tierras; las mujeres violadas, miles y miles de asesinados. Después fueron intelectualmente "inferiorizados".[53] Los hom-

49. G. W. F. Hegel, *op. cit.,* 1974, pág. 172.
50. *Idem.*
51. Pablo Neruda, *Las Alturas de Machu Pichu.*
52. Richard Konetzke, "América Latina", *op. cit.,* 1978, pág. 79.
53. Para emplear el término de Franz Fanon, *Los Condenados de la tierra,* México-Buenos Aires 1963.

bres, despojados de su "virilidad". Las mujeres, convertidas en "hembras voluptuosas."[54]

Realmente, cuando se leen tales opiniones, todavía en boga, crece la imagen de un padre Las Casas y todos aquellos que defendieron las justas causas de los indios en los momentos en que era más difícil que nunca hacerlo.

3.1. ARGUMENTACIONES EN FAVOR DE LA ESCLAVITUD DEL INDIO

Los prejuicios de que hacían gala los autores citados contrastan con la amplitud de criterios que demostró el primer europeo que vio a los indios. He aquí cómo se refirió a ellos el Almirante:

> . . . tanto son gente de amor y sin codicia, y convenibles para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas, *que en el mundo creo no hay mejor gente ni mejor tierra;* ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen un habla la más dulce del mundo y mansa, y siempre con risa; *ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres los parió, más crean Vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas,* y el Rey muy maravilloso estado, de una cierta manera tan continente, que es placer verlo todo; y la memoria que tienen, y todo lo quieren ver, y se preguntan que es y por qué.[55]

Sea por su cosmopolitismo; sea por compartir los principios universalistas teológicos tan caros al Estado hispano; sea porque todavía no reparaba en el negocio de la esclavitud indiana y no requiere por lo mismo denigrar conceptualmente a los aborígenes; sea porque necesitaba astutamente interesar a los reyes en sus descubrimientos; sea por muchas razones, lo cierto es que las opiniones de Colón son completamente distintas a la de los fanáticos eurocentristas que hemos citado. Los puntos de vista de Colón fueron además corroborados por casi todos los primeros enviados a las Indias pudiendo afirmarse que no fueron precisamente los españoles quienen más se destacaron en la ignominiosa tarea de denigrar al indio. Por cierto que hubieron más que suficientes teólogos de la esclavitud en España, pero también hubieron muchos defensores de los indios los que en algunos momentos –debido no siempre a razones humanitarias– lograron contar con la protección del Estado. Afirma en tal sentido Venancio Carro que,

> . . . ningún pueblo de Europa sentía escrúpulos al emprender una conquista, sobre todo si se trataba de pueblos salvajes. No se siente hoy en pleno siglo XX, aunque se trate de pueblos civilizados, o sino que lo digan las repúblicas hispanoamericanas, donde la independencia es harto nominal.[56]

54. Para una crítica a las expresiones de Konetzke ver, H. J. Prien, *op. cit.*, 1978, pág. 83.
55. Cristobal Colón, *Diario*, Segunda parte, Madrid 1977, pág. 50.
56. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 397.

Y agrega con algo de patriotismo:

> Podemos estar seguros de que en ninguna nación hubieran surgido las protestas y los escrúpulos que registramos en España. [57]

Y parece que tiene razón, porque las múltiples barbaridades cometidas en las Indias fueron hechas a contracorriente de la ideología dominante en la península. Pues el pensar teológico, a diferencia del filosófico o el científico, es menos reductible a servir de legitimación a políticas colonialistas, a menos que se le someta a revisiones de carácter "pagano".

Pero como de todas maneras los conquistadores esclavizaron a los indios, conviene averiguar acerca de cómo se las ingeniaron los ideólogos esclavistas a fin de ajustar las relaciones entre la teología cristiana y la conquista, o de acuerdo con los términos principales de nuestro ensayo, a fin de poner la espada delante de la cruz.

Examinando las argumentaciones a favor de la esclavitud nos hemos encontrado que son bastante heterogéneas y están lejos de constituir un discurso medianamente articulado. Pero analizando sus contenidos parece ser posible destacar cuatro tesis principales que presentamos a continuación:

3.1.1. *La tesis de la inferioridad natural del indio*

Intentar demostrar las "cualidades no humanas" de los indios fue uno de los recursos más socorridos de los defensores de la esclavitud. Entre ellos destaca un escrito de fray Tomás Ortiz, (paradojalmente un dominico) Reproducimos su extensa diatriba dada a conocer en 1524 y cuyo título también habla de por sí: "Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades":

> Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes, no saben que cosa sea consejo; son ingratísimos y amigos de novedades; précianse de borrachos, obtienen vino de diversas yerbas, frutas raíces y grano; emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, agrománticos, son cobardes como liebres, sucios como puercos, comen piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hayan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando

57. *Idem.*

se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna; aunque sean vecinos y parientes los desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua; cuando más crecen se hacen peores; hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas manas y artes. Los que los habemos tratado, esto habemos conocidos dellos por experiencia, mayormente el Padre fray Pedro de Córdoba, de cuya mano yo tengo escrito todo esto, y lo platicamos en uno muchos veces con otras cosas que callo.[58]

Si nos hemos alargado en esta cita es porque creemos que Tomás Ortiz muestra lo poco preparado que estaban los colonizadores para resistir el impacto que implica el descubrimiento de relaciones sociales y políticas distintas a las que existían en Europa. El escrito de Ortiz está lleno de prejuicios provinciales y en alguna medida refleja el miedo a "todo lo nuevo" que caracteriza a las personas que abandonan las coordenadas medievales y se adentran en las mercantilistas. Ese miedo, ya originado en Europa, es transformado en odio en contra de los indios descubiertos por el sólo hecho de que son distintos. Hacia ellos se proyecta el horror a "lo desconocido" que experimentan aquellos hombres de transición que son los conquistadores y los misioneros. Según Pietschman "debido a la incapacidad para comprender culturas distintas se desarrolló un sentimiento de superioridad frente a la población nativa sojuzgada, lo que permitió que Carlos V en referencia a antiguos paradigmas se definiera como "domador de gentes bárbaras".[59] El prepotente burgués mercantilista del siglo XVI, buscaba así afirmar su débil personalidad social. La degradación conceptual del indio ejecutada por Tomás Ortiz obedece en gran parte a los mecanismos reflejos mencionados.

Sin embargo, pese a que Ortiz ha dado rienda suelta a todos sus resentimientos, no es precisamente un ideólogo de la esclavitud. En su escrito encontramos denuestos; también odio, pero ninguna construcción teórica al estilo de las que después elaborarían con siniestro refinamiento algunos representantes de la Ilustración. Y dicho esto sin descargo de Ortiz: tal documento fue escrito durante los días en que se supo que algunos dominicos fueron muertos por los indios de Chiribichi, cuando cumplían labores misioneras. De ahí se explica que sus opiniones aparezcan suscritas también por fray Pedro de Córdoba, uno de los más tenaces luchadores de la causa indiana.

58. Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias,* Tomo II, Madrid 1941, págs. 242, 243, 244.
59. Horst Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung an Beginn des Spanischen Kolonisation Amerikas,* Münster 1980.

Pese a que el pensamiento de Ortiz era común a muchos colonos, él no puede propagarse sin dificultades en la Corte, pues allí rige la mentira piadosa de que la conquista no se ha hecho con más propósito que evangelizar a los indios.[60] ¿Y cómo justificar el apostolado español si se comienza por negar las cualidades humanas de los nuevos vasallos? El virrey Francisco de Toledo, que no era precisamente un teólogo, pretendió resolver la contradicción con un argumento simple, a saber: que "antes de hacerse cristianos los indios tenían que hacerse hombres".[61]

En esa afirmación terrible se encuentra quizás el nudo de aquella teología de la esclavitud que otros intentaron fundamentar de manera más sofisticada. Primero hay que "humanizar" al indio, y para ello no se requiere sino de la fuerza bruta; por lo tanto la espada debe primar por sobre la cruz. Argumento precioso para el conquistador, pues sin guerras no hay esclavos y sin esclavos no hay ganancias.

En las discusiones acerca de si los indios son o no son seres humanos tuvo que intervenir nada menos que el Papa Paulo III quien, en 1537, hubo de afirmar que efectivamente los indios son seres humanos. Que el Papa tuviese que dictaminar sobre algo tan obvio prueba, entre otras cosas, hasta qué punto los prejuicios colonialistas estaban enraizados en los hombres de Iglesia.[62] Si la conquista aparece como obra evangelizadora se *necesita* que los indios aparezcan como hijos de Dios, esto es, como seres humanos. Pues, la otra conclusión derivada de la afirmación relativa al carácter "no-humano" de los indios, sería renunciar a su evangelización. Y aunque aparezca increíble, hubo un sacerdote, fray Juan de Quevedo, que postuló no evangelizar a los indios a fin de que estos siguieran siendo seres "no-humanos".

> . . . soy de sentir que (los indios) *han nacido para la esclavitud y sólo en ella lo podremos hacer buenos.* No nos lisoonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta . . . Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales.[63]

Y más adelante este singular corolario:

> . . . *¿Qué pierde la religión con tales sujetos?* Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres . . . sostengo que la esclavitud es el

60. Aunque si hemos de creer al dominicano López de Gómora, las opiniones de Ortiz fueron en su tiempo compartidas por el entonces Presidente del Consejo de Indias y nada menos que confesor del Emperador, fray García de Loaiza, Ver, F. López de Gómara, *op. cit.*, 1941, pág. 244.
61. L. Hanke, *La Lucha por la justicia en la Conquista de América.* Buenos Aires 1949, pág. 162.
62. La declaración del Papa se enmarca en una situación determinada por abiertos conflictos entre la clase de los "encomenderos" y los sacerdotes defensores de los indios. Ver capítulo 8.
63. Genaro García, *Carácter de la Conquista española en América y México,* México 1948, pág. 71.

medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear . . . sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.[64]

La Iglesia no podía aceptar por supuesto juicios como los de fray Juan de Quevedo pero, los postulados por éste sustentados, eran compartidos por la gran mayoría de los conquistadores, quienes además los impusieron en la práctica. La Iglesia se vio así obligada a sustentar teorías sin práctica y los conquistadores a realizar una práctica sin teoría, salvo aquellas migajas con que de vez en cuando sacerdotes como Ortiz o Quevedo les proveían.

No faltaron tampoco intentos teológicos por demostrar lo indemostrable; a saber: que los indios eran seres humanos y al mismo tiempo esclavos por naturaleza. Por ejemplo, fray Bernardino Mesa de la orden de los Predicadores, quien en 1512 formó parte de la Junta de Burgos donde se debatieron por primera vez los problemas derivados de la esclavización de los indios,[65] intentó argumentar aristotélicamente y al mismo tiempo teológicamente, armando un embrollo difícil de desenredar, según el cual "cuando la causa produce efecto tal que no puede conseguir su fin, es por alguna falta de causa, y así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad para recibir fe y para salvarse.[66] Pero como no podía culpar a Dios, fray Bernardino trata de resolver el enredo afirmando:

. . . que ninguno de sano entendimiento podría sostener que en estos indios no había capacidad para recibir la fe cristiana y virtud que bastara para salvarse y conseguir el último fin de la buenaventuranza.[67]

Y para rematar, añadía:

. . . que se advertía en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación que para traerlos a recibir la fe no por eso dejaba de ser necesario tenerlos en alguna manera de servidumbre, para mejor disponerlos y para contreñirlos a la perseverancia, y esto era conforme a la bondad de Dios.[68]

Fray Bernardino, a fin de defender intereses esclavistas se veía compelido a buscar el "equilibrio entre Aristóteles y el Génesis" para demostrar que los hombres son iguales y al mismo tiempo desiguales. Pero para ello le faltaba el talento que le sobraba –como veremos páginas más adelante– al Doctor Ginés de Sepúlveda.

64. *Idem.*
65. Silvio Zavala, *La Filosofía Política en la Conquista de América*, Buenos Aires-México 1947, pág. 80.
66. *Idem.*
67. *Idem.*
68. *Idem.*

3.1.2. *La tesis de castigar los "pecados" de los indios*

Mucho más fácil que violar principios teológicos apelando a doctrinas aristotélicas para justificar las depredaciones cometidas parecía ser recurrir al propio principio ideológico de la Conquista según el cual la tarea principal de los españoles sería la de salvar las almas de los indios. Reinterpretando tal principio, muchos ideólogos dedujeron que también castigar a los indios por sus pecados cometidos era parte de las misiones apostólicas. El historiador López de Gómara felicitaba por ejemplo a los soldados españoles por sus servicios militares a la causa religiosa en estos términos:

> Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios, una fe y un baptismo, y quitándoles la idolatría, los sacrificios de hombres, el comer carne humana, la sodomía y otros grandes pecados que nuestro buen Dios aborrece y castiga.[69]

Pero quizás no hay mejor síntesis de esta tesis que la expuesta, en términos brutales, por Espinoza y Suazo:

> . . . parece que Dios nuestro Señor servido de que estas gentes de indios se acaben totalmente, o por los pecados de sus pasados o suyos, o por otra causa a nosotros oculta, e que pone e quede el señorío y población en Vuestra Majestad e sus sucesores y pobladores de gente cristiana.[70]

O quizás esta fórmula más sintética, y más brutal todavía, propuesta por Oviedo: "Quien puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor".[71]

Algunos franciscanos también se pronunciaron a favor de la tesis de "castigar pecados". Fray Alonso De Castro en su obra "De justa haeretcorum punitione" publicada en 1547 y reimpresa en 1549, había puesto la idolatría como causa primera en las llamadas "guerras justas".[72] Mucho más incisivo fue fray Pedro de Azuaga "el franciscano más fanáticamente imperialista que se conoce"[73] misionero en la Nueva España y en el Nuevo Reino de Granada, nombrado obispo de Santiago de Chile en 1596 quien, en su estudio "De jure obtentionis regnorus Indiarum quaestiones tres" afirmó que:

> la ocupación violenta de Nueva España fue justa por la infedilidad y vicios de los naturales; era necesario castigar la injuria que éstos hacían a Dios con su "apostasía". Se trataba de árboles infructuosos que habían de cortarse y quemarse. Puesto que habían rechazado la invitación para convertirse al cristianismo, la guerra que se les hizo

69. F. López, de Gómara, *op. cit.*, Tomo II, pág. 258.
70. L. Hanke, Introducción a "Bartolomé de Las Casas, Del único modo de vocación . . . ", México 1975, pág. 28.
71. *Idem.*
72. Lino Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista,* México 1977, pág. 70.
73. L. G. Canedo, *op. cit.,* 1977, pág. 71.

había sido lícita, y lo serían las futuras guerras por los mismos motivos.[74]

De opiniones parecidas fue el franciscano fray Juan Salmerón quién pasó a enseñar en México después de haber sido profesor en Alcalá y Toledo y predicador en Madrid. En una carta fechada el 1 de enero de 1584 dirigida a Felipe II postulaba,

> . . . haber sido la guerra y conquista justa por razón de los bestiales pecados que estos indios tenían en destrucción de la naturaleza, matando y sacrificando hombres y por la mayor parte inocentes de lo cual siendo aconsejados y aprehendidos no queriendo enmendarse, pudieron con justo título ser conquistados.[75]

La tesis de "castigar pecados" daba la ventaja de ser muy amplia, tanto, que dentro del concepto de pecado podía tener cabida todo lo que los conquistadores consideraran como tal. Cualquier señal de resistencia; cualquier gesto de rebelión, podía ser visto como un pecado. Cualquier actividad que los indios hicieran podía "ofender a Dios"[76] y, dada la simbiosis existente entre evangelización y conquista, ofender de paso al Rey.

> La natural resistencia de los indios a hacerse bautizar significaba desobedecer las leyes españolas y por lo mismo oponer resistencia al Rey independientemente a que en Sudamérica existiesen estados regidos por sus propias leyes y reglamentos.[77]

Llevando la lógica de "castigar pecados" a sus últimas consecuencias, tenemos que *la propia existencia de los indios constituía un pecado,* y por lo tanto debían pagarlo *con sus vidas.* De acuerdo con tal tesis fue pues reactualizado el criterio de la "culpa colectiva" que ya había dejado de ser teológicamente aceptado en Europa, pero que poseía una enorme utilidad práctica en América.

Frente al argumento que justificaba las guerras de conquista debido a los pecados de los indios se levantó la escolástica neotomista, representada especialmente por Francisco de Vitoria. De acuerdo con dicha escuela, tal tesis carecía de vigencia, pues no siendo antes los indios evangelizados no tenían por eso ningún deber de observar las leyes cristianas, y por lo tanto no habían incurrido en ningún pecado que debiera ser castigado. La coherencia de la posición escolástica fue, en sus términos generales, aceptada por el Estado y por la Iglesia, y terminaron haciéndola suya autores que no se caracterizaban precisamente por su admiración a la causa indiana, como Pedro Cieza de León quién, en su "Cónica del Perú", se expresaba acerca de este tema en los siguientes términos:

74. *Idem.*
75. L. G. Canedo, *op. cit.*, 1977, pág. 72.
76. Ver H. J. Prien *op. cit.*, 1978, pág. 67. Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Spanische kolonialethik im Coldener Zeitalter., Trier 1969, pág. 71.
77. Manfred Jacobs, *Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge*, Göttingen 1963, pág. 36.

. . . Y aún de estos males que estos hacían (los indios) parece que les descarga la falta que tenían de lumbre de nuestra santa fe, por lo cual ignoraban el mal que cometían, como muchas otras naciones, mayormente los pasados gentiles, que también como estos indios estuvieron faltos de lumbre y fe, sacrificando tanto, y más que ellos.[78]

Pero antes que los escolásticos, la tesis había sido refutada por los hermanos de Santo Domingo. Debido a ello, el bachiller Fernández de Enciso buscó polemizar directamente con los dominicos. En 1513 en la Junta de Valladolid, donde se discutían problemas indianos, postulaba el bachiller que para que las posiciones dominicanas tuvieran consistencia se requería que:

1) que los indios, aún desconociendo a Jesucristo reconociesen y adorasen a Dios, que los había creado y 2) que la ocupación de las tierras de aquellos infieles las efectuasen los españoles por cuenta propia y no con autorización del Pontífice.

El alegato de Enciso era bastante radical en sus formulaciones:

. . . las conquistas españolas se legitimaban con la donación del Pontífice Alejandro VI, quien en virtud de su supremo poder en la tierra, en donde ocupaba el lugar de Dios, podía castigar el pecado de idolatría de los indios –adoradores de dioses falsos con olvido absoluto de su Creador condenándolos, como en efecto los condenaba, a la pérdida de sus reinos, al frente de los cuales colocaba a los reyes católicos de España, para que estos, con todos los medios a su alcance, procurase la conversión de aquellos bárbaros.[79]

Pero independientemente de que se practicaran en las Indias, proposiciones como las de Enciso no podían prosperar en España. Para comenzar, eran absolutamente incoherentes pues exigía que los indios perteneciesen al universo de las religiones occidentales ¡aún antes de ser descubiertos! Enseguida, se apoyaban en la teoría del señorío universal del Pontífice, algo que nunca los reyes de España podían aceptar. Y, por si fuera poco, recurrían al expediente de la culpa colectiva, lo que implicaba un abierto revisionismo teológico.[80] Así se explica entonces que opiniones como la expuesta hubieran contradicho los supuestos de "la razón de Estado", a diferencia de las posiciones de la escuela vitoriana cuyo propósito fundamental fue el reconciliar los fundamentos teológicos más tradicionales con los intereses del Estado español. Por ello, el sucesor catedralicio de Vitoria, Pedro de Soto pudo llegar a dictaminar que:

. . . los cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles, ni conquistarlos y despojarlos de sus propiedades y derechos con el pretexto de vengar y castigar estos crímenes contra naturaleza.[81]

78. Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Buenos Aires 1945, pág. 283.
79. Juan Manzano Manzano, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid 1948, pág. 39.
80. Höffner, *op. cit.*, 1969, pág. 238.
81. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 410.

Pero quien parece mejor formuló la doctrina de la invalidez del "castigar pecados" fue el teólogo Diego Bañez:

> Los infieles no súbditos de los príncipes cristianos no pueden ser castigados ni conquistados por las armas a causa de la idolatría y de los pecados contra naturaleza, aunque fueran amonestados previamente y rehusen abstenerse de dichos pecados.[82]

Las tesis de la "desigualdad natural" y la de "castigar pecados" no pudieron constituirse en principios para una teología de la esclavitud pues chocaban con el fundamento doctrinario del propio Estado. Los teólogos esclavistas debían pues seguir hurgando en sus libros a fin de justificar lo injustificable.

3.1.3. *La tesis del "señorío injusto"*

Los intentos por justificar ideológicamente la esclavitud de los indios fueron en gran medida respuestas a los argumentos esgrimidos por los defensores de los indios, algunos de los cuales pretendían probar la invalidez de los derechos que decían poseer los conquistadores sobre los naturales.

Uno de los argumentos preferidos de estos sectores (lascasianos y/o vitorianos) era que las guerras a los indios no tenían justificación debido a que, con anterioridad a la llegada de los españoles, los indios estaban organizados en naciones con sus respectivos gobiernos. Las guerras de conquista no eran sino invasiones usurpadoras. De acuerdo con este argumento, que contiene nociones anticipativas del derecho moderno[83] comenzó a levantarse una tesis según la cual se pretendía probar que los gobernantes de los indios no eran sino tiranos que habían usurpado del poder a sus legítimos señores. Y si se lograba demostrar esta tesis, las guerras de los españoles a los indios aparecían, curiosamente, adoptando nada menos que el carácter de ¡guerras de liberación!

Uno de los intentos por rebatir las proposiciones vitorianas y lascasianas en relación con este tema fue el emprendido por el primer catedrático de derecho civil de la Universidad de México, Bartolomé Frías de Albornoz, quien de paso buscaba fundar una teoría que diera una legitimación coherente a la esclavitud de los indios de acuerdo con los sistemas de repartimientos y encomiendas. Idea central de Albornoz en su "Tratado de la conversión y debelación de los indios", es que los encomenderos no hicieron otra cosa que sustituir a los propios caciques de los indios. De acuerdo con su proposición "los indios sufrían mayor opresión de sus anteriores caciques que sufrieron después de los encomenderos españoles".[84] Para Albornoz, Moctezuma

82. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 427.
83. Ver capítulos 9 y 10.
84. Citado por Angel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica,* Madrid 1971, pág. 298.

en México no tenía ningún derecho a gobernar su pueblo pues era un usurpador y los españoles no hicieron otra cosa que ¡liberar de la esclavitud a los aztecas!

Otro de los destacados defensores de la tesis del "señorío injusto" fue Juan de Matienzo quien ya en el primer capítulo de su *El Gobierno de Perú* intentaba demostrar que los Incas no eran reyes naturales del Perú. De acuerdo con sus juicios, los siete sucesores de Manco Capac Inga hasta Atahualpa habían sido tiranos. Atahualpa también era un tirano ya que había matado a Huáscar, su hermano legítimo a fin de quedarse con el reino. Así, los Incas eran tiranos por título *(quoad titulum)*. Y si de todas maneras no lo eran, lo eran de ejercicio *(quoad administrationem)*.

> Por tener en todo más respecto a su provecho que al bien público, porque no dexavan poseher cosa alguna a sus indios y todo el oro y plata que sacaban hera para el Inga.[85]

Si Matienzo hubiese reparado que sin mucho esfuerzo su extraña tesis de la tiranía por ejercicio se podría volver en contra del propio Rey de España, la hubiera pensado dos veces antes de llevarla al papel. Argumentación similar esgrimía sin embargo Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú.*

> Los ingas claramente se conoce que se hicieron senores deste reino por fuerza y por mana, pues cuentan que Mangocapa, el que fundó el Cuzco, tuvo poco principio y duraron en el senorío, hasta que habiendo división entre Guarcas, único heredero, y Atabilpa, sobre la gobernación del imperio, entraron los españoles y pudieron fácilmente ganar el reino y a ellos apartarlos de sus patrias; por lo cual parece que también se usó de guerras y tiranías entre estos indios, *como en las demás partes del mundo,* pues leémos que tiranos se hicieron senores de grandes reinos y senoríos.[86]

Cieza de León agregaba por lo visto una impertinencia adicional a las de Matienzo, puesto que afirma que las tiranías indianas existían "como en las demás partes del mundo" por lo que queda debiendo una explicación acerca de donde provenían los derechos de los españoles para "liberar" a los indios y no por ejemplo a países muchos más cercanos cuyos gobiernos por "título" y "ejercicio" no eran menos tiránicos que lo que se suponía en los indios.

La tesis del "señorío injusto" se basa en experiencias de los propios conquistadores quienes, no pocas veces, se aprovecharon de los conflictos de poder existentes entre los indios poniéndose al lado de sectores rebeldes y ayudándolos así a "liberarse". Ruy Gonzáles argumentaba en 1553 que los indios de Tlaxcala y Chalco pidieron la defensa de los españoles en contra de la tiranía de Moctezuma.[87]

85. Juan de Matienzo, *El Gobierno del Perú,* Buenos Aires 1910, pág. 13.
86. Pedro Cieza de León, *op. cit.*, págs. 281-282.
87. Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano,* Santiago de Chile, 1951, pág. 98.

Y no cabe duda que tenía razón. Pero no resolvía el principal problema, a saber: ¿de dónde provenían los derechos de los españoles para inmiscuirse en los asuntos internos de otras naciones?

Pero, sin lugar a dudas, el más encarnizado defensor de esta tesis fue el Virrey Toledo del Perú quien, en sus informaciones escritas entre 1570 y 1572, pretendía poco menos que darle un carácter oficial. Tal intento debe ser entendido en el marco de la situación de guerra civil y desobediencia al Rey que vivía el virreynato como consecuencia de la rebelión de la clase encomendera en contra de restricciones impuestas por la Corona.[88] Tan fanático era el Virrey que incluso ordenó requisar las obras de Las Casas que se encontraban en circulación en el Perú.[89] Nótese cuán terminantes eran sus expresiones:

> "Está más clara que el sol la tiranía de los Ingas" . . . "En los reinos como éstos (del Perú) no halló (el Rey de Castilla) senores legítimos sino ladrones y tiranos . . . y así Su Majestad entró a se Senor y Rey sin hallar otro Senor universal y particular" (los Incas) "fueron tiranos modernos y tan descubiertamente que nadie lo ignora".[90]

Pero no sólo subscribía Toledo con decisión la tesis del *señorío injusto* sino que se convirtió en un activista de ella. Por ejemplo, mandó confeccionar cuatro lienzos pintados "con la verdadera historia de sus reyes" y no sólo los hizo enviar al Rey sino que ordenó que se inscribiesen en los solares españoles, junto a otros tapices que daban a conocer hechos históricos.[91] El afán de Toledo de revisar la historia de los Incas no reconocía límites. El mismo fue quien inspiró a Sarmiento de Gamboa para que en su *Historia Indiana* aquietase para siempre las dudas concernientes al señorío de España en el Perú".[92] Y por si fuera poco, escribió además un tratado en la forma de carta anónima titulado: *La carta donde se trata el verdadero y legítimo dominio de los reyes de España sobre el Perú y se imputa la opinión del Padre fray Bartolomé de Las Casas.*[93]

Los enormes esfuerzos de Toledo por demostrar la validez de su tesis fueron muy vanos. Por cierto, muchos gobiernos indígenas antes de la llegada de los españoles eran efectivamente tiránicos. Pero sentar este hecho como causa legítima de invasión era algo que ni teólogos ni juristas podían aceptar en España pues si el argumento era correcto, España debería haber comenzado invadiendo Francia, por ejemplo. Tampoco Toledo y sus partidarios daban respuesta al verdadero argumento vitoriano-lascasiano pues éste está referido a la legitimidad de Estados frente a otros Estados y no a la de gobiernos respecto a pueblos. Y por último, los defensores de indios ni siquiera cuestionaban la

88. F. López de Gómara, *Historia General de las Indias,* Madrid 1941, p. 96.
89. J. Manzano Manzano, *op. cit.,* 1948, pág. 260.
90. *Idem.*
91. Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú,* Sevilla 1953, pág. 535.
92. *Idem.*
93. F. de Armas Medina, *op. cit.,* 1953, pág. 536.

legitimidad del monarca español para gobernar los pueblos descubiertos, sino *la legitimidad de los esclavistas para reclamar señorío sobre los indios,* lo que es algo muy distinto.[94]

En síntesis, La Corte tampoco podía aceptar la tesis del *señorío injusto* pues ello, entre otras cosas, habría significado el inmediato fin de un Derecho Internacional que recién estaba naciendo.

Hay, sin embargo, una variante de la tesis del *señorío injusto* que es más sofisticada todavía. Ella está contenida en el eufemismo "pacificación" que normalmente se usaba en vez de "conquistar" Según este juego de palabras, el conquistador viene a hacer la guerra ¡para hacer la paz! No es un libertador, como en el caso anterior, sino *un pacificador.*[95]

De acuerdo con este truco semántico, se parte de la base de que los indios viven en permanente estado de guerra, o que se niegan a "recibir la gracia de Dios" y por ello se levantan en armas. El argumento es bastante astuto: el conquistador no sólo aparece como un "adelantado"[96] del rey de España sino que también lo es de la Iglesia. Con sus armas, "pacifica" a los indios allanando el camino a los misioneros para que vengan a salvar sus almas. El conquistador se nos presenta así como un "brazo armado de Dios" que combate por alcanzar la paz.

El moderno argumento de que la paz sólo se logra con armas tiene pues sus antecedentes en los intentos, casi siempre fallidos, de los conquistadores para proveerse de una ideología que legitimara la esclavitud.

3.1.4. *La tesis del "mal necesario"*

Los partidarios de la esclavitud del indio debían, para encontrar la ideología que necesitaban, resolver una adivinanza; y ésta era: ¿cómo es posible evangelizar a los naturales y por lo tanto considerarlos como prójimos, y al mismo tiempo hacerles la guerra y esclavizarlos? Intentos no faltaron para responderla, pero en gran medida, ella ha quedado sin ser adivinada hasta nuestros días. Al fin, muchos ideólogos optaron por el camino más cómodo: aceptaron al indio como prójimo y con la misma convicción defendieron a los conquistadores. Que ello careciera de lógica, no pareció importarles demasiado. Lo importante era quedar de acuerdo con Dios y con el diablo. De este modo hemos aprendido a ser desconfiados respecto a muchos cronistas de la conquista que a primera vista parecieran defender ardorosamente a los indios pero que,

94. Ver capítulo 5.
95. G. Friederici, *op. cit.*, 1969, pág. 549.
96. Adelantado: "vieja palabra castellana de orígen medieval con la cual se designaba al funcionario que ejercía el mando, más con un carácter militar que civil, en los territorios peninsulares fronterizos con los árabes". J. M. Ots Capedequí, *El Estado español en las Indias,* México 1975, pág. 57.

alabando a los conquistadores terminan por condenarlos igualmente. El jesuita José de Acosta, por ejemplo, nos anunciaba que el propósito que lo guiaba al escribir su *Historia Natural y Moral de las Indias* era "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre",[97] y páginas más adelante justificaba las guerras cometidas a los naturales con el expediente de que se trataba de un "mal necesario" para la causa cristiana, doloroso, lamentable, pero al fin provechoso.

> . . . aunque la primera entrada del Evangelio en muchas partes no fue con la sinceridad y medios cristianos que debiera ser; mas *la bondad de Dios sacó bien de ese mal,* e hizo que la sujeción de los indios les fuese su entero remedio y salud. Véase todo lo que en nuestros siglos se ha de nuevo allegado a la cristiandad en Oriente y Poniente, y véase cuan poca seguridad y firmeza ha habido en la fe y religión cristiana, dondequiera que los nuevamente convertidos han tenido entera libertad para disponer de sí a su albedrío.[98]

Quienes más se caracterizaron por subscribir esta posición ecléctica fueron los franciscanos, abnegados como pocos en lo que se refiere a dispensar cuidados y caridad a los indios, pero no menos decididos cuando se trataba de defender la causa de los conquistadores. Fray Toribio de Motolinía por ejemplo, intentaba permanentemente conciliar la cruz con la espada, pues a su juicio, las guerras eran necesarias para la evangelización. Así, los conquistadores, a su manera, también trabajaban para la causa divina y Cortés no había hecho otra cosa en México que obedecer a Dios abriendo las puertas para que se predicara el evangelio.[99] Motolinía estaba lejos de ser un militarista. El era, antes que nada, un evangelizador tan celoso de sus tareas, que no vacilaba en sacrificar los medios a los fines si se trataba de convertir a los indios. Así se explica que escribiera al Rey lo que sigue:

> Pues a Vuestra Majestad conviene de oficio darse priesa que se predique el Santo Evangelio por todas estas tierras, y a los que no quisiesen oir de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, más vale bueno por fuerza que malo con grado.[100]

En otras palabras, más vale indio muerto que indio sin evangelizar.

Pero ¿qué puede extrañarnos el eclecticismo de Motolinia si fray Gerónimo de Mendieta, en ocasiones fervoroso defensor de los indios, cuando se trata de encomiar a los conquistadores alcanza un paroxismo fanático? De Cortés dijo, por ejemplo, que fue enviado como "otro

97. José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias,* México 1979, pág. 280.
98. José de Acosta, *op. cit.,* 1979, pág. 377.
99. Silvio Zavala, *Las Instituciones jurídicas en la Conquista de América,* Madrid 1935, pág. 65.
100. *Idem.*

Moisem para librar los naturales de la servidumbre de Egipto".[101] Y fiel al misticismo que le caracterizaba[102] afirmó también que Cortés, al luchar contra los indios también lo hacía contra Lutero, pues con ello defendía la causa católica.[103]

Motolinía y Mendieta se conmueven de las víctimas de la guerra, que son los indios, pero al mismo tiempo ven en la sangre derramada el líquido bendito que permitirá la cristianización del Nuevo Mundo.

¿Y qué significan al fin los daños que han experimentado los indios si se comparan con los bienes de la civilización que los españoles han traído consigo? Esto era precisamente lo que más deseaban escuchar los conquistadores. Cuán dulces han de haber sonado a sus oídos estas palabras de López de Gómara:

> Hanles también quitado la muchedumbre de mujeres, envejecida costumbre y deleite entre todos aquellos hombres carnales; hanles mostrado letras, que sin ellas son los hombres como animales, y el uso del hierro que tan necesario es al hombre; así mismo les han mostrado muchas buenas costumbres, artes y policía para mejor pasar la vida; lo cual todo y aún cada cosa por sí, vale, sin duda ninguna, mucho más que las plumas y las platas, las perlas y el oro que les han tomado.[104]

La adivinanza expuesta anteriormente no fue acertada tampoco por los partidarios de la tesis del "mal necesario". La subordinación de medios a fines que ellos postulaban tenía más que ver con el racionalismo político emergente que con la teología tradicional española, independientemente a que éste se presente en forma mística. Sin embargo, tal tesis pareció ser la más aceptada para el Estado español. Bastaba cerrar un poco los ojos, armarse de algunas cuotas de cinismo, y afirmar que lo justo es injusto, y viceversa.

Hemos visto pues como los más insólitos argumentos salieron a relucir para justificar la esclavitud de los indios. Racismo, naturalismo, son firmas de acuerdo a los que el conquistador aparece como "libertador" o "pacificador", y compromisos eclécticos que alaban y condenan a la esclavitud al mismo tiempo. La conquista –y éste no fue drama pequeño para la Iglesia y el Estado– tuvo que realizarse en contradicción con sus propias ficciones ideológicas. Sólo alguien estuvo cerca, realmente muy cerca de producir un estatuto ideológico relativamente coherente que avalara la esclavitud indiana. Este fue, Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los hombres más cultos de la España renacentista.

101. Gerónimo Mendieta, *op. cit.*, Tomo II, pág. 11.
102. J. Ledy Phelan, *op. cit.*, 1970, págs. 69-80.
103. G. de Mendieta, *op. cit.* 1945, Tomo II, pág. 11.
104. L. de Gómara, *op. cit.*, 1941, pág. 259.

3.2. LAS HEREJIAS DEL DOCTOR SEPULVEDA

El más conocido defensor de la teoría de la esclavitud indiana es sin duda Juan Ginés de Sepúlveda. Nacido aproximadamente entre 1489 y 1490, comenzó su prolija formación teológica en Valladolid, estudiando en el Colegio Gramática y Humanidades. Posteriormente continuó sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares, aprendiendo griego desde temprana edad, accediendo así a Aristóteles cuya filosofía y estilo lo impregnará toda su vida. Luego marchó al Colegio de Sigüenza a estudiar teología. A fines de 1545 viajó a Bolonia a continuar sus estudios teológicos donde, curiosamente, fue discípulo de un panteísta, Pedro Pomponaes, quien fuera condenado por el concilio Luterano de 1517 al afirmar que el alma individual no es inmortal.[105] Si de ahí se derivan algunas opiniones de Sepúlveda consideradas antiteológicas por sus contemporáneos, es algo que no nos atrevemos a afirmar.

Como era común a muchos teólogos, Sepúlveda también hizo estudios de Derecho, disciplina colateral a la Teología, ya que de acuerdo con los cánones españoles, las reglas seculares no eran sino interpretaciones de los mandos divinos. Precisamente entre las obras de Sepúlveda existe una trilogía jurídica. En 1522 obtuvo Sepúlveda el título de Doctor en Artes y Teología.

En Bolonia tuvo por compañeros de estudios a personajes prominentes. Le unió amistad con Julio Médecis quien le encargaría después la traducción de textos aristotélicos, con los futuros papas Adriano VI y Clemente VII, y además con Hércules Gonzaga, Alberto Pío (quien le encargaría traducir la Metereología de Aristóteles) y otros principales.[106]

Las relaciones que mantendría el teólogo con el mundo intelectual del Renacimiento fueron excelentes. Erasmo lo admira, y le escribe numerosas cartas. Sin ser un típico cortesano, contínuas veces aparece al lado del Emperador como asesor teológico o linguístico. Viaja mucho; es un conocedor de mundo, letrado y cosmopolita, y —ésta no es una de las paradojas menores en Sepúlveda— un fanático hispanista. Su nacionalismo no conoce límites y por momentos adquiere un peligroso carácter militarista. La mayoría de sus obras alaban acciones militares realizadas por españoles. En sus *Los Hechos del Emperador Carlos V* se habla casi sólo de actos heroicos; lo mismo en su *Diálogo del deseo de la Gloria que se llama Gonzalo* o su *Diálogo de la conveniencia de la religión cristiana y el oficio militar llamado*

105. Para un conocimiento biográfico de Sepúlveda, se recomienda Angel Losada *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos,* Madrid 1959.
106. *Juan Ginés de Sepúlveda y su Crónica Indiana,* introducción de Gibert, *Sepúlveda: su figura académica,* Valladolid 1976, pág. 14.

Demócrates, y sobre todo su *exhortación al Emperador para que hecha la paz con los cristianos haga la guerra a los turcos.* [107]

El carácter militarista y nacionalista de la literatura sepulvediana es una interesante pista para acceder a sus escritos acerca de las guerras a los indios pues, toda su formación humanista, de por sí universal, estará puesta al servicio de la expansión imperial española. [108]

Los trabajos más conocidos de Sepúlveda son precisamente aquellos referidos a los problemas indianos; conocidos, más que nada, debido a los furibundos ataques que les propinara el Padre Las Casas. Entre ellos podemos mencionar el "Demócrates sive de convenientia disciplinae militaris cum Christiana religione" (o Demócratas primus) publicado en Roma en 1535; el "Demócrates alter sive de justis belli causis apud Indos" (Tratado de las justas causas de las guerras a los indios o Demócrates secundus) escrito entre 1544 y 1545, el que no pudo ser editado por no obtener licencia; y una "Apología pro-libro de justis belli causis" (1550) que es la defensa pública de sus tesis aparecidas en su libro no editado.

3.2.1. *Sepúlveda como prototipo histórico*

Es triste para un escritor llegar a ser popularizado gracias sobre todo a las críticas de otro escritor. Por eso, desconfiando del temperamento apasionado de Las Casas, nos hemos acercado a la obra sepulvediana. Pero al final no hemos podido evitar el siguiente juicio: "Las Casas tenía razón". Pues Sepúlveda no sólo es el abogado de la causa esclavista sino que además, por momentos, su pensamiento se asemeja notablemente a los de ideólogos modernos que, partiendo de fundamentos similares, han intentado (e intentan) defender todas aquellas causas que atentan contra principios básicos referentes a la convivencia entre pueblos e individuos.

Pero para entender este avanzar sobre los tiempos de la literatura sepulvediana, debemos localizarla en su propio período, marcado por profundos conflictos que se expresan en todos los niveles. En este sentido, ya hemos mencionado en qué medida Sepúlveda está determinado por su época cuando en él se cruzaban el racionalismo humanista con su particular nacionalismo imperial. Pero hay también una segunda razón que impulsa a Sepúlveda a emprender su aventura antiindiana; y esta es que, él seguramente ha intuído que, detrás de sus escritos, hay un sector social potente que está dispuesto a aceptarlo como una suerte de guía espiritual: son los encomenderos de Indias, los propietarios de esclavos, la "nueva clase" española surgida fuera de España sin escrúpulos; una clase, en síntesis, dinámica, como no

107. Ver, J. Ginés de Sepúlveda, *Antología,* Barcelona MCMXL, selección, traducción y prólogo de Carlos Alonso del Real, págs. 35, 67, 97 y 167.
108. Carlos Alonso del Real, *op. cit.,* 1940, pág. 23.

se ve ninguna en la metrópoli. En ellos creyó ver seguramente Sepúlveda la fuerza realizadora de la nación; mucho más en todo caso que en los clérigos e hidalgos que poblaban las cortes. Y no puede ser casualidad que Sepúlveda escriba sus apologías de la conquista precisamente cuando los conquistadores son amenzados por el Estado español, temeroso de la autonomía que alcanzaban en América. De acuerdo con Manzano, Sepúlveda,

> asume el papel de paladín de una causa puesta en peligro, a la que hay necesidad de salvar del naufragio definitivo que la amenazaba. Su influencia en la Corte Imperial y su esmerada preparación hacían concebir a los descontentos, las más risueñas esperanzas.[109]

El discurso de Sepúlveda es entonces *nacionalista* y *clasista* al mismo tiempo. A diferencia de Las Casas, que colaboró a impulsar en Las Indias y en España un movimiento indigenista, Sepúlveda no hizo más que ponerse al servicio de *un movimiento esclavista previamente constituído.* Es esta conjugación entre ideología nacionalista e intereses clasistas lo que hace que de pronto Sepúlveda nos parezca tan contemporáneo.

No es solamente el marco renacentista lo que determina el pensamiento sepulvediano como muchos autores piensan.[110] Renacentista también fue Las Casas, quien también había estudiado a Aristóteles, y sin embargo la lectura que ha hecho de la misma realidad es completamente opuesta. Lo que particulariza la recepción renacentista de Sepúlveda es que ella está puesta al servicio de causas que no ponen a los seres humanos en su centro (estado, nación, clase). Por lo tanto, la diferencia entre Sepúlveda y Las Casas no es solamente intelectual; ni siquiera es ideológica; es *fundamentalmente una diferencia ética.* Mientras Las Casas ha tomado partido por los más débiles, Sepúlveda lo ha hecho por los poderosos.

No es un interés específico por recuperar el recuerdo de Sepúlveda, como reivindica por ejemplo Marcelino Menéndez Pelayo,[111] el que nos ha acercado a sus escritos, sino más bien el de conocer una *expresión lúcida de una conciencia falsa.* Sin embargo, no deja de provocar la curiosidad enterarnos que mientras Las Casas ha sido ampliamente divulgado. los postulados de Sepúlveda recién comienzan a ser conocidos. Seguramente no se debe a que Sepúlveda escribiera en latín, pues buenos traductores hay en todas partes. Más bien sospechamos que fue la propia Iglesia a la que Sepúlveda adscribía teológicamente, la que estaba interesada en mantener silencio en torno a su obra. Por supuesto, es mucho más conveniente exhibir la obra de Las Casas, esencial-

109. J. Manzano Manzano, *op. cit.,* 1948, pág. 157.
110. Manuel García Pelayo, "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América" en Juan Ginés de Sepúlveda *Tratado de las Justas causas de la guerra contra los indios.* México 1979, págs. 1-42.
111. Marcelino Menéndez y Pelayo, "Advertencia a Sepúlveda", *op. cit.,* 1979, pág. VIII.

mente cristiana en su contenido, que la de un teólogo que defiende malas causas. Más incómoda se vuelve la figura de Sepúlveda si se considera que él no era un teólogo aislado, y que muchos fueron los hombres de Iglesia que se identificaron con los intereses de los conquistadores. El mismo Sepúlveda, al final de su Apología nombraba una gran cantidad de teólogos que comulgaban con sus ideas y, por si fuera poco, a la propia Escuela Teológica de Sevilla. [112]

Una segunda razón del ostracismo a que ha sido condenado Sepúlveda, es que él representaba, en esencia, *un escándalo teológico* pues, y como intentaremos demostrar, en su afán de justificar por todos los medios las guerras hechas a los indios, dejará muchas veces de discurrir teológicamente para hacerlo sólo filosófica y aún, políticamente, lo que era imposible aceptar por una Iglesia que precisamente luchaba para mantener la primacía del discurso teológico sobre el político. Exagerando la nota podríamos afirmar que Sepúlveda es, en este sentido, un representante del capitalismo naciente pues sucumbe a la tentación de dejarse llevar por el sentido de la Economía Política emancipándose de amarras teológicas medievales. Desde este punto de vista, es también un modernista; desde el eclesiástico, no podía sino ser un hereje, y si no fue condenado fue seguramente *porque no fue un hereje aislado.* Diversos comentaristas coinciden en lo mismo. Así, para Carlos Alonso Del Real en Sepúlveda ". . . la pasión es tan fuerte, que a veces llega a saltar, con buena fe, pero temerariamente, los límites de la ortodoxia. [113]

Y para el mismo Menéndez Pelayo,

> . . . los esfuerzos que Sepúlveda hace para conciliar sus ideas con la teología y el derecho canónico no bastan para disimular *el fondo pagano* y naturalista de ellas. [114]

Venancio Carro es más condenatorio; para él, Sepúlveda divulga ideas paganas que provienen del mundo medieval [115] y responde "inconcientemente a este espíritu que no era el de España en el siglo XVI, aunque no fuese inmune a las salpicaduras". [116] Pero Carro se equivoca. El supuesto paganismo de Sepúlveda, si bien trae consigo formas correspondientes al mundo greco latino que se ramifican en la edad media, no es puramente medieval, sino que además *precapitalista.* Pero sobre todo se equivoca Carro cuando afirma que tal espíritu no era propio de la España del siglo XVI. Lo era y tanto como el que representaba un Padre Las Casas (o de lo contrario no hubiese sido posible la Conquista). Pues es a partir de la coexistencia contradictoria de ambos espíritus que debemos entender a la España conquistadora. No

112. Angel Losada, en Sepúlveda, *op. cit.*, 1976, pág. 61.
113. Carlos Alonso del Real en Sepúlveda, *Antología*, 140, *op. cit.*, pág. 7.
114. M. Menéndez y Pelayo en Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. IX.
115. Venacio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 394.
116 *Idem.*

por medio de la cruz. No por medio de la espada. Sí, por medio de la cruz y de la espada.

También el pensamiento de Sepúlveda se convirtió en peligroso para el propio Estado español de su tiempo, pues empecinado en legitimar el poder de los conquistadores, no vaciló el teólogo en sacar a luz antiguos principios teocráticos que estaban enterrados desde hacía mucho tiempo.

Por último, el discurso de Sepúlveda tenía otra desventaja. Era demasiado directo. Sus alegatos despojaban a la conquista de su buena conciencia ideológica. Al pretender construir una ideología que legitimara las guerras a los indios, terminó por violar la propia ideología que se había ido construyendo espontáneamente durante el proceso de conquista, a saber: que el principal objetivo era la evangelización. Por eso nos explicamos que nunca los argumentos de Sepúlveda pudieron imponerse en la Corte, aunque en la práctica se impusieron en las Indias, pues aunque no fue un conquistador él representa la expresión máxima de la conciencia social y política de los conquistadores.

Es, y fue Sepúlveda, una figura trágica. Está condenado a ser poco conocido; o conocido sólo en referencia a Las Casas. Su nombre seguirá unido al del ilustre dominico como a su sombra; sin poder despegarse jamás de él.

Qué peor castigo.

3.2.2. *Los supuestos filosóficos de la teología de Ginés De Sepúlveda*

La teología de Sepúlveda comienza allí donde termina la del período: en la discusión acerca de la legitimidad de las guerras. Para las posiciones escolásticas, especialmente las encabezadas por Vitoria, el derecho de guerra estaba subordinado al llamado "derecho de gentes" que, en su nueva acepción, reglaba las relaciones entre los individuos pertenecientes a distintos Estados nacionales en contraposición al sentido original del "jus gentium" romano, que se basaba en las relaciones de un Estado-imperio con pueblos sin Estados (bárbaros).[117]

Para Sepúlveda, en cambio, el "derecho de gentes" no es más que un derivado de los derechos de guerra, estableciendo así a la *violencia como la fuente misma del derecho.* Para fundamentar dicha premisa, Sepúlveda recurre a una muy particular noción de la *naturaleza humana:*

> Porque no nacen las causas de la guerra de la probidad de los hombres, ni de su piedad y religión, sino de los crímenes y de las nefandas concupiscencias de que está llena la vida humana.[118]

117. Ver capítulo 6.
118. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 55.

La naturaleza humana es pecaminosa, luego produce guerras. Por tanto la guerra es un hecho natural, y por lo mismo, legítimo. Este es el punto de partida de Sepúlveda.

Pero para justificar el principio de la violencia (o la violencia como principio) no tiene más remedio el teólogo que discutir al Nuevo Testamento su sentido antiviolento, y quizás pacifista. De acuerdo con su interpretación, la no violencia en su sentido cristiano se reducirá al puro marco de la fe *y no tiene por que traducirse en hechos,*

> . . . porque cuando Cristo nos manda en el Evangelio no resistir al malo y que si alguien nos hiere en una mejilla presentemos la otra, y que si alguien nos quiere quitar la túnica entreguemos la túnica y el manto, no hemos de creer que con esto quiso abolir la ley natural por lo que nos es lícito resistir la fuerza dentro de los límites de la justa defensa, *pues no siempre es necesario probar esa resignación evangélica de un modo exterior* sino que muchas veces basta que el corazón esté preparado, como dice San Agustín, para hacer tal sacrificio cuando una razón de piedad lo exija. [119]

La fe no debe probarse siempre "de un modo exterior". Con esa afirmación Sepúlveda está estableciendo una línea demarcatoria entre el espacio acordado a la fe y el que pertenece a la praxis, y eso significa ni más ni menos, proponer *la emancipación de la vida social y política de la esfera de la religión* y en consecuencia, desterrar a la propia Iglesia de la vida cotidiana. En otras palabras, lo que estaba proponiendo Sepúlveda era adoptar el espíritu de la propia Reforma.

De esta manera, Sepúlveda abría una discusión *distinta* a la que puramente se refiere a la legitimidad de la guerra. Lo que con sus teorías ha puesto en juego, es el propio principio de la absolutidad del discurso teológico y, por ende, la posibilidad de la autonomía de la política respecto a la religión. Y aquí debemos confesar que no sabemos si dicha argumentación es un desliz en su afán de justificar las guerras o sólo un pretexto del teólogo a fin de exponer sus tesis *esencialmente reformistas.* Si lo último se retiene, al menos como hipótesis, se abriría con ello un marco para nuevas discusiones que sobrepasan la simple exposición de las ideas sepulvedianas.

Como sea, la Iglesia podía, bajo determinadas condiciones, aceptar las guerras a los indios. Aquello que no podía aceptar eran los argumentos que exponía Sepúlveda para legitimarlas, a riesgo de socavar sus propias bases. Ello obligaba al teólogo a presentar otras razones que mostraran cómo, y bajo qué condiciones, las guerras podían ser justas. En este sentido distingue tres causas de guerra:

> 1) repeler la fuerza con la fuerza. [120]
> 2) recobrar las cosas injustamente arrebatadas. [121]
> 3) imponer merecida pena a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad o lo han hecho con negligencia. [122]

119. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 59.
120. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 75.
121. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 77.
122. *Idem.*

Lo curioso es que ninguna de estas tres causas podían servir para declarar las guerras a los indios. Por el contrario, bien analizadas, servían para declarar justas las guerras que hacían los indios a los conquistadores. En efecto, eran ellos los que debieron "repeler la fuerza con la fuerza"; los que fueron "arrebatados injustamente de sus cosas" y, los que deberían imponer "merecida pena a los malhechores" que asaltaron sus aldeas y pueblos. Evidentemente, Sepúlveda se dejaba llevar por sus "deformaciones librescas" [123] y carecía de la argucia política de un jurista como Palacios Rubios que sin ser un defensor de los indios captaba los vacíos que se desprendían de semejante argumentación. Decía:

> Si hacemos la guerra porque son infieles (los indios) entonces ellos pueden defenderse y su guerra será justa, pero la nuestra será injusta. [124]

Pero parece que el mismo Sepúlveda se dio cuenta de la debilidad de los argumentos expuestos pues, después vuelve al punto de partida; a la idea que convertía en causa de todas las causas de la guerra a los indios, y esta no es otra, que *la ley natural.*

> Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter por las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio. Los filosóficos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza. [125]

Cuando Sepúlveda se ve impelido a explicar en qué consiste esa ley natural según la cual unos obtendrían el derecho (natural) para apropiarse de otros, no hace sino plagiar a Aristóteles como ha constatado Manuel García Pelayo. En efecto; las fuentes de las desigualdades naturales no hay que buscarlas, según Sepúlveda, ni en la jurisprudencia ni en la Teología, sino en la Filosofía Antigua. Para los jurisconsultos, por ejemplo, la servidumbre ". . . es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor, y a veces del derecho civil". [126]

En cambio los filósofos ". . . llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras". [127]

Podemos pues ubicar a Sepúlveda situado en el justo medio de la encrujijada entre el moderno pensamiento político y las tradiciones medievales. De ahí se explica que su modernismo político arrastre consigo restos de concepciones muy antiguas. Por medio de un dis-

123. C. A. de Real, en G. de Sepúlveda, *op. cit.*, MCMXL, pág. 9.
124. Palacios Rubios, *De Insulis Oceanis,* cit. por Fernando de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI,* México 1957, pág. 164.
125. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 81.
126. *Idem.*
127. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 83.

curso teológico, realiza nada menos que la ruptura con la propia Teología.[128] Pues aquello que comienza a caracterizar el saber teológico del período es el ponerse al servico de "razones superiores" a la religión y a la Iglesia. El llamado conocimiento racional que, para Santo Tomás por ejemplo, era condición de la fe (y viceversa) comienza a bifurcase en los tiempos de Sepúlveda –y por el propio Sepúlveda. No es que la fe se debilita. En muchos sentidos se refuerza, pero independiente al universo de "lo racional" que ya deja imperceptiblemente de ser teológico y comienza a ser filosófico, que es una forma de decir, pre-científico. En otras palabras, la teología deja de ser servida por la razón y comienza a serlo por la pura fe. En el fondo, lo que se impone, es una *concepción revisionista* que no es sino expresión de la destotalización del universo teológico y, paralelo a ello, del nacimiento del moderno pensamiento político secularizado. Y evidentemente, aunque teólogo, Sepúlveda es uno de aquellos que comienza a moverse a sus anchas en aquel universo que recién nace, y que ya no se sirve de la fe sino de la pura razón. Pura razón que en Sepúlveda no es razón pura, sino que "razón de Estado"; y a veces, nada más que "razón de clase".[129] Así, mientras en los tiempos de Santo Tomás, recurrir a Aristóteles era una coartada para reforzar la fe, en los tiempos de Sepúlveda es un medio para escapar de ella. Santo Tomás *interpretaba* a Aristóteles. Sepúlveda lo sigue al pie de la letra; sobre todo cuando se trata de fundamentar su teoría de las desigualdades "naturales".[130]

> . . . porque de un modo y con una especie de derecho, manda el padre a sus hijos, de otro el marido a su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado a sus ciudadanos, de otro el rey a los pueblos y a los mortales que están sujetos a su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vano, se reduce como enseñan los sabios a un sólo principio, es a saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario [131] (. . .) Y del mismo modo, en el alma la parte racional es la que impera y preside y la parte irracional la que obedece y le está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual .[132] (. . .) Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño,

128. Ver, L. Hanke *Las Teorías Políticas de Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires 1935, pág. 43.
129. Ver, Manuel Fernández Alvarez, *La Sociedad española del Renacimiento*, Salamanca 1970, pág. 34.
130. Para Antonio Truyol: "el aristolelismo de Sepúlveda conecta directamente con el Aristóteles histórico, sin las cautelas interpretativas de un Alberto Magno o un Tomás de Aquino, hasta el punto de que el ingrediente recibido del que fuera el Filósofo por autonomasia entre en ocasiones en tensión con el ingrediente cristiano escolástico". A. Troyol, "Sepúlveda en la Discusión Doctrinal sobre la Conquista de América y los españoles, en J. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1976, pág. 23.
131. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 83.
132. *Idem.*

el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y perfectos sobre los más débiles e imperfectos .[133]

Para este tipo de pensamiento, basta que haya una desigualdad para que sea natural pues si es natural, es también divina. No podemos negar que Sepúlveda es bastante actual. Sus argumentos son los mismos de aquellos que, antes y después han pretendido justificar desigualdades. En este tema las ideologías destacan por su falta de originalidad. Por cierto que –también siguiendo a Aristóteles– se apresura a declarar Sepúlveda que él con esto no se refiere a las desigualdades físicas, sino a las "de prudencia e ingenio".[134] olvidándose que ha sido él mismo quién, páginas más atrás, ha hecho una apología de la guerra como "hecho natural", y que, páginas más adelante, hará otra apología, esta vez al robo y al despojo de los pueblos como medios que consagrarían la "desigualdad natural" pues,

. . . a saber, que las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores. De aquí nació la esclavitud civil.[135]

Con tales afirmaciones es explicable que Sepúlveda no sólo entrara en conflicto con teólogos, sino también con juristas. Pues aquello que pretende imponer es un discurso esclavista a una sociedad que se basa en otras relaciones de explotación y que, por lo mismo, había consagrado desde hacía mucho tiempo un derecho que privilegiaba formas de contrato social entre *individuos jurídicamente libres.* El descubrimiento de América había introducido nuevamente la esclavitud y ella fue practicada intensivamente, pero ella *nunca fue consagrada como norma de derecho,* puesto que eso habría significado una reversión de toda la jurisdicción vigente. Así nos explicamos ese afán tan español de disfrazar la esclavitud indiana para que pareciera "otra cosa", como se ve tan bien en la institución de la encomienda que no era sino esclavitud encubierta en la forma de contratos medievales.[136] Que indios y negros fueran esclavizados en América, era una cosa. Que tal esclavitud se convirtiera en derecho, otra. Y he aquí que aparece un teólogo exigiendo nada menos que la esclavitud sea consagrada como expresión de leyes naturales. En este sentido, Sepúlveda se nos aparece como un personaje moderno y anacrónico al mismo tiempo. Moderno, porque exigía que el derecho expresara realmente las verdaderas relaciones sociales de explotación que habían surgido en América. Anacrónico, porque para ello proponía resucitar principios naturalistas que hacía ya tiempo habían sido deshechados por los Estados europeos.

Es que Sepúlveda, en tanto hombre de transición, es muy contradictorio. Ya vimos cómo su filosofía atenta contra la teología del

133. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 85.
134. *Idem.*
135. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 159.
136. Ver capítulo 3.

imperio. Pero eso no fue un obstáculo para que, en el mismo libro, aparezca de pronto resucitando los más añejos principios teocráticos, cuando por ejemplo reclama las donaciones formales de Alejandro VI[137] como fuente de derechos de posesión para los conquistadores. "El Sumo Pontífice" –dictamina– dió este imperio a quien tuvo por conveniente"[138] olvidándose por supuesto de agregar que, si el Sumo Pontífice hubiese estimado a otro que no fuera el rey Fernando "por conveniente", eso le hubiera costado nada menos que el puesto. Preocupado como estaba en reunir todo tipo de pruebas para defenderse en contra del furibundo de las Casas no se daba cuenta Sepúlveda que muchos de sus argumentos no hacían más que anular a los otros.

3.2.3. *La conquista como obra "civilizadora"*

A diferencia de sus contemporáneos, para Sepúlveda la conquista, más que como una obra evangélica, es importante en tanto "obra civilizadora", por lo que se ve obligado a demostrar que los indios son seres inferiores, incapaces de gobernarse a sí mismos.

> Oh Leopoldo –si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tantas diferencias como la que va de gente fieras y cruelles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente imperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.[139]

Note el lector la relación que existe entre el desprecio a las mujeres que hace gala Sepúlveda, y su posición racista frente a los indios. Razón de más para pensar que entre patriarcalismo, racismo y colonialismo, hay una relación más que estrecha. Es que Sepúlveda *necesita* que los indios sean seres sub-humanos. Por lo mismo, *no necesita* escuchar las múltiples informaciones que circulan acerca de las creaciones culturales de las civilizaciones americanas, como las del artista alemán Alberto Durero quien, al contemplar el botín artístico que Cortés enviara desde el México de Moctezuma a Carlos V, escribió,

> Ví entre ellos sorprendentes objetos de arte y me admiró la sutil ingeniosidad de los hombres en estas lejanas tierras; en efecto, no puedo decir bastante acerca de las cosas que se me presentan.[140]

¿Cuáles son las pruebas que aporta Sepúlveda en cambio para demostrar la inferioridad "natural" de los indios? Es interesante conocerlas:

137. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 153.
138. *Idem.*
139. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 101.
140. L. Hanke, "La Conquista y la Cruz" en *op. cit.*, 1935, pág. 353.

En primer lugar, las guerras entre indios.[141] Precisamente él afirma eso; nada menos que un representante de un Estado que había surgido de la guerra.

En segundo lugar, los sacrificios humanos.[142] Ni por casualidad se acuerda aquí Sepúlveda de la Inquisición y los miles de seres humanos condenados a morir en la hogüera.

Y en tercer lugar, todas las prácticas sexuales que no cabían en las rígidas pautas derivadas del patriarcalismo medieval.[143]

Pero mucho más que en las tres causas nombradas, la supuesta inferioridad de los indios la encuentra Sepúlveda en una cuarta a la que le concede una importancia decisiva y ésta es, que los indios vivían de acuerdo con regímenes que no estaban basados *¡en la propiedad privada!*

> Pero por otro lado tienen de tal modo establecida su república *que nadie posee individualmente cosa alguna,* ni una casa, ni un campo que pueda disponer y dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atenidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las almas, sino de un modo voluntario y espontáneo, es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros.[144]

Curioso que ninguno de los comentadores de Sepúlveda haya reparado en este párrafo de su texto, porque aquí es cuando el teólogo se nos muestra en toda su modernidad. No acaba de salir del medioevo donde muy pocos tienen todo y muchos no tienen nada, y ya está consagrando a la propiedad privada como la línea divisoria que separaría a la barbarie de la civilización. Los principios mercantilistas son convertidos, con la ayuda de Aristóteles, en una filosofía cuyo fin y principio son las riquezas y cuyos medios son los seres humanos.

La modernidad de Sepúlveda no termina de asombrarnos. Después de consagrar la propiedad privada como "Hecho natural" se da a la tarea de elaborar la teoría de una especie de "super-hombre español". Para ello se remonta a los más remotos tiempos para hablarnos de Lucano, Silio, Itálico, los dos Sénecas, San Isidero, Averroes y Avempace, el Rey Alfonso, etc.[145] y todos los hombres notables vinculados de algún modo a España. El español sería así un modelo de "ingenuidad", "prudencia", "fuerza", "humano", "justo", "religioso", "valiente", "sobrio", "estoico".[146]

141. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 111.
142. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 113.
143. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 115.
144. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 111.
145. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 102.
146. G. de Sepúlveda, *op. cit.,* 1979, pág. 103.

Pero no es el ultranacionalismo de Sepúlveda lo que lo hace actual, sino la combinación de éste con principios naturalistas, de acuerdo con los cuales la sumisión del indio al español aparece como consecuencia de leyes inscritas en la naturaleza de la historia y de los individuos. Tan nacionalista como Sepúlveda era Hernán Cortés, pero ello no impidió que en una carta a Carlos V escribiera que:

> . . . es notorio que la más de la gente española que acá pasa, son de baja manera, fuerte y viciosos, de diversos vicios y pecados.[147]

Y tan poco amigo de los indios como Sepúlveda era Oviedo, pero ello no le impidió opinar que los españoles venidos a América eran: ". . . por la mayor parte más codiciosos que continentes, e más idiotas que sabios".[148]

De acuerdo con el nacionalismo naturalista de Sepúlveda, la conquiata no podía sino ser una gran obra civilizadora mediante la cual los seres superiores deberían "sacrificarse", haciéndose cargo de los inferiores (o de sus sobrevivientes). La conquista debía, en consecuencia, ser considerada como una bendición por los conquistados. Nada menos.

> Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos a aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto puedan serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?[149]

Los indios, de acuerdo con Sepúlveda, no sólo debían ser escavizados por los españoles, sino que además deberían estar agradecidos por ello.

Pero para que se cumpliera la condición "civilizadora" de la conquista, ésta debía tener un carácter *esencialmente punitivo,* por lo que Sepúlveda también comparte la tesis de "castigar pecados"; pero no pecados en contra de la naturaleza.

> . . . porque la causa pública *no debe considerarse individualmente* en cada hombre, sino en las costumbres e instituciones públicas.[150]

De este modo, los españoles podían cometer los más horrendos pecados, pero eso no tenía mucha importancia si es que sus "costumbres e instituciones" estaban de acuerdo con la mentada "ley natural". ¿Y quén determinaba quién está de acuerdo con la naturaleza? Muy sencillo: Sepúlveda.

Las ideas de Sepúlveda son tan actuales que es imposible no recordar tragedias contemporáneas vividas en nombre de la "civilización" de la "nación" o de la "raza". Pero más actuales son cuando

147. G. García, *op. cit.*, 1948, pág. 51.
148. *Idem.*
149. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, pág. 133.
150. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 123.

por ejemplo se desenvuelven en tesis como la de que el gobierno civil es sólo patrimonio de los pueblos avanzados y que a pueblos inferiores corresponden *gobiernos heriles.*

> A los hombres probos, humanos e inteligentes, les conviene el imperio civil, que es acomodado a los hombres libres, o el poder regio que imita al patreno: a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y humanidad les conviene el dominio heril.[151]

> . . . Tanta diferencia pues, como la que hay entre pueblos libres y pueblos que por naturaleza son esclavos, otra tanta debe mediar entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a estos bárbaros: para unos les conviene el imperio regio, para los otros el heril.[152]

Sepúlveda fue quizás uno de los primeros, pero seguramente no el último que habló de pueblos de primera y de segunda categoría.[153]

Sólo de vez en cuando se acuerda Sepúlveda de que es un hombre de Iglesia, dejando caer, como avara limosna, alguna sílaba piadosa a los indios, pero aún éstas están dichas de tal manera, que nadie puede tomarlas en serio. Por ejemplo cuando pone como condición no castigar a los indios ". . . si se encontrara en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adoráse los ídolos sino al Dios verdadero".[154]

La faltó agregar que los indios deberían haber hablado español antes de la llegada de los españoles. Y si así hubiera sido, de seguro Sepúlveda habría encontrado el medio para condenarlos pues su sistema ideológico es un círculo cerrado, construído así para que el indio no encuentre nunca una salida. En verdad, tal sistema tiene una sola lógica: justificar la esclavización de los naturales que es al fin el corolario de su tratado "Acerca de las justas causas . . ."

> Por lo cual no me parece contrario a la justicia ni a la religión cristiana el repartir algunos de ellos por las ciudades o por los campos a españoles honrados, justos y prudentes, especialmente a aquellos que los han sometido a nuestra dominación, para que los eduquen en costumbres rectas y humanas, y procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión, y en justo premio de ésto se ayuden del trabajo a los indios para todos los usos, así necesarios como liberales, de la vida.[155]

Ahora bien, si nos detuvimos en el análisis de Sepúlveda fue no sólo porque justificó la esclavitud; muchos lo hicieron antes que él;

151. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 173.
152. *Idem.*
153. Angel Losada ha intentado una leve defensa de estos juicios de Sepúlveda aduciendo que para Sepúlveda heril no significaba propiamente heril sino que una mezcla de "heril con el imperio regio paternal". De la lectura de Sepúlveda ello no queda nada de claro. Angel Losada, *op. cit.*, 1959, págs. 227, 228.
154. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 117.
155. G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 175.

ni siquiera porque fue él teórico esclavista más lúcido y culto; sino porque el representa un punto clave en el proceso de ruptura con la tradición medieval, dando comienzo a una nueva lógica basada en el desprecio al ser humano en función de supuestos objetivos anclados en una también supuesta "historia universal". Y con ésto no queremos liquidar el problema con la coartada de que Sepúlveda defendía intereses de clase. Por cierto, los defendía; pero aquel colono semi-analfabeto que se pasaba la vida dando latigazos a los indios, casi siempre ebrio en medio de sus cerdos y sus gallinas, no era su preocupación fundamental. Seguramente si ese mismo personaje se hubiese enterado de que Sepúlveda escribió que él en las Indias representaba a la Civilización y a Dios, se hubiese desternillado a carcajadas. No. Quien representa a la civilización naciente no es el bárbaro colono sino el propio Sepúlveda. O si se prefiere, él representa un espíritu, una ética de valores invertidos, cuyas consecuencias todavía vivimos. A su lado, los conquistadores sólo son pecadores veniales.

El pecado de Sepúlveda, que es mortal, es que no sólo no vio a la cruz, sino que además se arrodilló frente a la espada.

CAPITULO III

LOS SECRETOS DEL MISTERIO: REPARTIMIENTOS Y TRIBUTOS

Ya vimos en el capítulo anterior como algunos teólogos intentaron subvertir los secretos de la teología mediante los principios de la filosofía. Lo que ellos no podían sin embargo comprender es que la filosofía —o lo que ellos entendían como tal— formaba parte de otro misterio inaccesible al puro pensamiento especulativo. Quisieron en consecuencias descifrar un misterio con otro misterio.

¿Qué hay detrás de estas tres personas distintas, partes consustanciales de una conquista única que son el Rey, el conquistador y el clero? Tal misterio de trinidad no es ni teológico ni filosófico. Su esclarecimiento se encuentra en páginas que en esos tiempos aún no habían sido escritas pues pertenecen al mundo de las ciencias; mejor dicho al de la Economía Política como ciencia, la que, no habiendo nacido todavía como tal, ya estaba determinando al mundo, haciendo aparecer como vanos y cínicos aquellos mismos discursos que poco tiempo atrás estaban plenos de contenidos.

1. EL PRIMER MISTERIO: LOS REPARTIMIENTOS

Las explosiones de misticismo; los frustrados intentos para formular una teología de la esclavitud, o algo equivalente que justificara las injustas guerras cometidas a los indios; los esfuerzos aristotélicos de un Ginés de Sepúlveda; y la lucha apasionada de un Las Casas por defender a los habitantes de América, son todas éstas manifestaciones que emergen de un único dilema: la legitimidad o ilegitimidad de la esclavitud.

Y quien quiera hablar de esclavitud tiene que referirse necesariamente a los repartimientos. A su vez, quien quiera hablar de repartimientos tiene que referirse a su forma principal: la encomienda.

1.1. LA ENCOMIENDA

Pero ¿qué es la encomienda?

Si preguntamos a los entendidos estoy seguro que la mayoría de ellos nos contestará que la encomienda es algo así como el núcleo en torno al cual giran la historia y la economía de la conquista y de la Colonia. [1]

En términos generales, podríamos decir también, que la encomienda es la principal de las formas que asumen las relaciones de producción que se establecen entre conquistador y conquistado. Su característica esencial reside en la apropiación que el primero efectúa respecto al segundo.

¿Por qué se llamaba encomienda? La pregunta se la hacemos a Solórzano Pereyra,

> Se llamaba así porque la Corona daba los indios a los conquistadores por tiempo limitado, y mientras otras cosas no dispusieren el Rey, y les encargaban su instrucción y enseñanza en la Religión y las buenas costumbres, comenzaron estas reparticiones a llamarse Encomiendas y los que recibían los indios en esta forma Encomenderos o Comendatarios, del verbo latino Commendo, que algunas veces significa recibir alguna cosa en guarda y depósito, otras recibirla en amparo y protección, y como debajo de su fe y clientela, según parece por muchos textos y autores que de eso tratan. [2]

La encomienda, según la ideológica caracterización de Solórzano, toma así la forma (cuidado: sólo la forma) de un contrato medieval según el cual el Rey encarga los indios al conquistador para que éste los cuide y cristianice. Paradoja es que, la parte principal de este contrato, el indio, no toma parte en su gestación y, por lo tanto, ni siquiera es considerado como un individuo en el sentido jurídico del término. Sin embargo, la legitimación principal de la encomienda –y no podía ser de otra manera– es religiosa.

1.1.1. *Acerca de la legitimación religiosa de la encomienda*

Si la jurisprudencia todavía habita en el hogar de lo teológico no puede extrañar que el fundamento teórico de la encomienda se exprese religiosamente o, como dice Speker: "la encomienda conlleva un típico carácter religioso-social". [3]

La concepción ideológica según la cual el sentido de la institución de la encomienda era el amparo moral y espiritual de los indios se

1. Johann Specker, SMB Schöneck, "Kirliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amérika im 16. Jahrhundert in Missionswissenschaftliche Studien, Aachen 1951, pág. 431. Enrique Semo. *Historia del Capitalismo en México,* México 1975, pág. 210.
2. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana,* Tomo II, Madrid, Buenos Aires, 1930, pág. 7.
3. J. Specher, *op. cit.,* 1951, pág. 431.

encuentra en muchas leyes de Indias. En particular en la Ley 1, título 9, Libro VI:

> El motivo y origen de las encomiendas, fue el bien espiritual y moral de los indios, y su doctrina y enseñanza en los artículos y preceptos de nuestra Santa Fe Católica, y que los encomenderos los tuviesen a su cargo y defendiesen sus personas y haciendas, procurando que no reciban ningún agravio . . . y con esta calidad inseparable les hacemos merced de se los encomendar de tal manera, que si no lo cumpliesen sean obligados a restituir los frutos que han percibido y perciben, y es legítima causa para privarlos de las encomiendas. [4]

Como ya se ve, la distancia entre la encomienda como realidad y la encomienda como ideología, es simplemente sideral.

Quien se esforzó especialmente por conferir a la encomienda una legitimación religiosa fue Solórzano Pereyra quien, en su Política Indiana, exponía:

> La segunda carga de los encomenderos (la primera era la de "proteger"a los indios, FM) y según pienso la primera en el concepto y deseo de nuestros Católicos Reyes cuando introduxeron la Encomienda que les recibiesen debajo de su amparo y defensa, y procurasen su enseñanza espiritual y política. [5]

Solórzano, en su intento por justificar las encomiendas llega a extremos increíbles cuando compara, por ejemplo, el papel "protector" de los españoles respecto a los indios con la defensa de los viejos y débiles que realizó ¡la Iglesia primitiva! Incluso, como buen humanista, busca ejemplos comparativos en la historia de Grecia y Roma.[6]

Pero el mismo Solórzano no pudo soportar el aplastante peso de la realidad. En un lugar de su "Política Indiana" revela –aunque como si se tratara de un detalle secundario– el verdadero sentido y carácter de la encomienda a saber, que también estaba concebida, ". . . para premiar, a los soldados por sus méritos militares". [7]

Sin embargo, como advirtiendo que había una gran contradicción con lo escrito anteriormente, Solórzano se apresura a disculpar lo dicho con el argumento de que,

> . . . jamás se ha hallado República en que a su modo no se hallan señalado premios y galardones crecidos y permanentes a los capitanes y soldados que por su esfuerzo y valor. [8]

De donde se ve cómo Solórzano abandona sus intentos por dar una legitimación religiosa a la encomienda, otorgándole una puramente militar. Pero aún ahí hay problemas.

4. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias,* Tomo II, Madrid 1973, pág. 229.
5. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.,* 1930, Tomo II, pág. 300.
6. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.,* 1930, Tomo II, pág. 15-16.
7. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.,* 1930, Tomo II, pág. 21.
8. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.,* 1930, Tomo II, pág. 17.

1.1.2. *Acerca de la legitimación militar de la encomienda*

Los problemas comienzan cuando se considera que la función militar se imbrica indirectamente con la economía que cumplía la institución. Pues, como ya delataba Solórzano, el pago en indios constituía parte de las retribuciones que recibía el conquistador por sus servicios militares. Razones y estímulos habían de sobra entonces para ser un buen guerrero. Obtener indios era recibir la llave del tesoro de las riquezas americanas.

De los análisis del historiador Gunther Kahle, quien se ha dedicado a estudiar el carácter militar de la encomienda, deducimos que ésta operaba no sólo como retribución a servicios militares sino que, obligaba además al encomendero, a asumir una serie de obligaciones, también militares, pero con el objetivo de integrarlo económica y socialmente a la sociedad en cierne.[9] Si la Corona insiste en conferir un carácter militar a la encomienda es porque ve en ello un resorte para establecer control sobre el conquistador.[10]

Ya en las ordenanzas reales recibidas por Hernán Cortés en Nueva España el año 1524 se confiere un carácter militar a la encomienda. Ello correspondería con los deseos del propio Cortés quien buscaba justificar la recién formada institución como producto derivado de necesidades militares. Por ejemplo, en una carta del 15 de octubre de 1524 dirigida a Carlos V, fundamentaba Cortés la necesidad de introducir el sistema de las encomiendas como un medio de fijar a los españoles en las tierras recién descubiertas y así proteger a los territorios ocupados.[11] Pero la verdad es que no creemos que tales argumentos hayan sido algo más que un pretexto para justificar los repartimientos de indios. En todo caso, la legitimación militar de la encomienda funcionaba bastante mejor que la religiosa pues los colonos estaban realmente en condiciones de ejecutar tareas militares, de la misma manera que no lo estaban para cumplir las evangélicas.

Las propuestas de Hernán Cortés fueron aceptadas en la Corte debido además a una realidad muy concreta: la Corona no estaba en condiciones de financiar ejércitos profesionales a lo largo y ancho del inmenso subcontinente y, en este sentido, debió parecer conveniente y lógico exigir servicios militares a los conquistadores a cambio de la percepción de encomiendas.[12] La "hueste indiana" fue concebida así

9. Gunter Kahle, *Die Encomienda als militärisches Institution in Kolonialen H. Amerika.* JBLA, 2 1968, pág. 89.
10. La Ley IV del Libro VI, Título VIII, establecía "que los encomenderos, y vezinos defiendan la tierra, y en los títulos de encomienda se exprese", Recopilación . . . *op. cit.*, Tomo II, pág. 217.
11. G. Kahle, *op. cit.*, 1968, pág. 92.
12. *Idem.*

como una organización privada sujeta a un (supuesto) control del Estado.[13] Pero aceptada esta realidad, la legitimación de la encomienda ya no puede ser religiosa; ni siquiera puede ser militar pues, el carácter de "botín de guerra" de la institución, queda al descubierto.

Por lo demás, los términos de las así llamadas obligaciones militares eran entendidas de manera muy distinta por la Corona que por los conquistadores. Para la primera se trataba de defender y asegurar los territorios conquistados y, para los segundos, de realizar guerras expansivas a fin de capturar más indios.

El "modelo" propuesto por el ingenioso Cortés desde Nueva España se extendió rápidamente por todas las Indias. Pero aparte de las cotidianas cacerías de indios que organizaban los conquistadores, no parece que éstos se hubieran preocupado excesivamente de cumplir otras obligaciones militares como la disciplina, respeto por las jerarquías, orden, aseo. No de otra manera se explica que la Corona en la cédula correspondiente al 20 de noviembre de 1536 exigiera que los encomenderos cumplieran funciones militares y, en caso contrario, se les quitarían sus indios.[14]

La Corona quiso mantener, a través de la encomienda, sometidos a los conquistadores a una disciplina militar, ya que no podía someterlos por otros modos. Quizás, ingenuamente, pretendió así fijarlos a la tierra para que se convirtieran paulatinamente en buenos labradores y no en mercaderes, o traficantes de esclavos. Pero en la práctica los encomenderos sólo asumieron tareas militares cuando ello convenía a sus intereses inmediatos. No fueron, en fin ni buenos labradores ni buenos soldados.

No se puede sostener entonces que la encomienda hubiera sido principalmente una institución de carácter militar. Lo tenía, sí; pero de un modo muy secundario. Ello se prueba en el hecho de que en las regiones donde debido a imperativos de guerra hubo la Corona de echar mano a milicias profesionales, como fue el caso de Chile, la encomienda no sufrió ninguna merma en lo económico.[15]

Tiene razón pues Kahle cuando sostiene que en América no se formaron castas militares de carácter medieval. Las causas las encuentra por un lado, en lo que denomina "insuficiencia de la encomienda como institución militar"[16] (lo que no debe extrañarnos pues la encomienda no es una institución de carácter militar sino económico) y por otro, en la "falta de disciplina de los encomenderos: (lo que tampoco debe extrañarnos, pues los encomenderos en sentido estricto, tampoco eran soldados).

13. G. Kahle, *op. cit.*, 1968, pág. 92. Richard Konetzke "Das Spanische Weltraum" in *Historia Mundi*, Tomo 8, Berna 1960, pág. 380.
14. G. Kahle, *op. cit.*, 1968. pág. 92.
15. F. Encina, *Historia de Chile*, Tomo III, Santiago 1954, pág. 74.
16. G. Kahle, *op. cit.*, 1968. pág. 103.

De una institución como la encomienda sólo podía surgir una clase económica, pero jamás una "élite" militar que hubiese impuesto un sentido heroico de la vida en una sociedad que estaba orientada a la obtención de riquezas.

1.1.3. *Acerca del status jurídico de la encomienda*

Ya vimos con cuantas dificultades tropezaba Solórzano Pereyra cuando intentaba otorgar una legitimación religiosa a la encomienda, hecho cuya causa la encontramos más en la naturaleza esclavista de la institución que en las debilidades teológicas del jurista.

Muchas menos dificultades tendrá explicablemente Solórzano cuando se trata de precisar a la encomienda desde un punto de vista jurídico.

> . . . conviene a saber que sea un derecho concebido por merced real a los beneméritos de Indias para percibir y cobrar para sí los tributos de las Indias, que se les encomendaban por su vida, y la de un heredero, conforme a la ley de sucesión, con cargo de cuidar a los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, omenage, o juramento particular. [17]

De donde resulta evidente cómo Solórzano pretende lograr una síntesis jurídica entre principios contrapuestos referentes a la condición legal de la encomienda, a saber: su origen monárquico, por una parte, y su carácter privado, por otra. Originariamente la encomienda tiene un carácter monárquico y el encomendero no sería otra cosa que un mediador entre el Rey y sus "vasallos" de Indias a fin de cobrarles tributo en trabajo (dejemos a un lado el eufemismo de "cuidar" a los indios). Pero, al menos por una sucesión, la encomienda es hereditaria. ¿Se puede heredar privadamente un título público? Salvo que sea en condición de *usufructo*, nos responderán los juristas; y eso es, en principio, la encomienda, lo que no impide que los encomenderos la consideren una institución de carácter privado, lo que va a originar una serie de disputas en el Nuevo Mundo entre la Corona y aquella clase dominante española nacida fuera de España.

En consecuencia, la "verdad" de la encomienda hay que buscarla más bien en el propio proceso genético de su constitución más que en los tratados jurídicos, pues estos sólo representan el "deber ser". A nosotros nos interesa en cambio saber lo que la encomienda "es".

1.1.4. *Acerca del proceso formativo de la encomienda*

La mayor dificultad que enfrentaron juristas y teólogos cuando se trataba de precisar el carácter de la encomienda reside en que la

17. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.*, 1930. Tomo II, pág. 17.

institución surgió espontáneamente, como un producto directo de la práctica militar y, en consecuencia, carente de toda orientación planificadora. La encomienda era ya un hecho consumado cuando llegó el momento de interpretarla y hacerla caber en una legalidad europea que no podía siquiera haberla previsto.

Es cierto que, como puntualiza Góngora, algunos rasgos de la encomienda son posibles de encontrar en el propio pasado feudal español. En efecto,

> en la península se concedía a los encomenderos una tierra, villa o castillo, donde aquel cobraba las rentas reales y se reservaba una parte recibiendo además, generalmente, la jurisdicción civil y criminal. Las Ordenes militares reciben del Rey muchas de estas encomiendas en Andalucía y las ceden a su vez a ciertos caballeros, con fines de remuneración y de defensa. [18]

Ya Juan de Solórzano había creído encontrar el origen de la encomienda en el pasado feudal de Europa:

> No es menos a propósito el de los feudos que en Alemania, Lombardía y Napoles y otras Provincias se introduxeron y practican tanto que sabemos haber tenido la misma causa y orígen que las Encomienda de que hablamos repartiendo los Emperadores y Reyes las mismas tierras y lugares que ellos con su valor militar les ganaron. [19]

Se podrían encontrar cientos de antecedentes medievales de la encomienda indiana. Y es lógico que así sea. Los hombres que llegaron a las Indias procedían de un pasado feudal que, en España y Portugal al menos, todavía no había dejado de ser presente.[20] Es pues explicable que los conquistadores hubiesen tendido espontáneamente a reproducir las formas de las relaciones sociales que a ellos les eran más familiares. Pero una cosa es reproducir las formas, y otra los contenidos. En sus formas, la encomienda se parece a muchos contratos de tipo feudal; en sus contenidos es algo totalmente distinto, pues tal institución nace como producto de un proceso de expansión ultramarina y de la invasión y esclavización de pueblos enteros, en el marco de la llamada "acumulación originaria de capitales".[21] La realidad de la encomienda es totalmente distinta a la del semirrecluso mundo feudal, por lo que consideramos errada la tesis de que ésta hubiera sido una "variante americana del feudalismo español",[22] tesis que por lo general ha sido sustentada por la historiografía liberal y repetida por sectores

18. Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano,* época de fundación, Santiago de Chile, 1951.
19. Juan de Solórzano y Pereyra, *op. cit.,* 1930. Tomo II, pág. 18.
20. Sobre este punto ver Demetrio Ramos, *Historia de la Colonización española,* Madrid 1947.
21. Marx-Engels, *Werke,* Tomo 23, pág. 779.
22. La encomienda "esa variante americana del feudalismo español" afirman, como tantos, León Lopetegui y Félix Zubillaga en su *Historia de la Iglesia en la América Española,* Madrid MCMLXV. pág. 94.

de la marxista,[23] la que ha sido respondida por otra tesis generalizadora a saber: que la encomienda fue una institución de carácter capitalista.[24]

Sin el propósito de inmiscuirnos en una polémica cuyo objetivo tiene un carácter contingente no historiográfico[25] creemos que, más importante que la formal adscripción de la encomienda a un sistema económico determinado, resulta analizar su proceso de conformación a partir de las relaciones específicas que se establecen entre los conquistadores y los pueblos invadidos. Este es el camino al menos que han aprendido autores como Silvio Zavala, para quien la encomienda,

> . . . al igual que otras instituciones indianas nació en las Antillas. Las dificultades teóricas y los perfiles jurídicos de la institución comenzaron a señalarse en esta primera etapa y la experiencia adquirida influyó en el desarrollo posterior de la Encomienda en el continente.[26]

Para Zavala, más importante que rastrear los orígenes de las encomiendas en las profundidades de la Edad Media resulta, por ejemplo, seguir los pasos del propio Cristobal Colón. Así, el primer antecedente de la encomienda se encontraría en que el Almirante impuso,

> . . . a los vecinos mayores de 14 años de edad de las provincias de Cibao y de la Vega Real y a todos los que vivían cerca de las minas un tributo consistente en cierta cantidad de oro cada tres meses; los indios no vecinos de las minas debían entregar una arroba de algodón por persona.[27]

El primer antecedente es el tributo (anotemos esto para páginas más adelante). El segundo lo encuentra Zavala en que Colón en el año 1497 impuso a los indios de las mismas provincias servicios agrícolas y mineros a favor de los españoles.[28]

Percepción de tributos y explotación de la mano de obra aborigen son algunas de las primeras disposiciones que efectúa Colón, casi a la

23. Ver por ejemplo, Alejandro Lipchutz, *La Comunidad Indígena en América y en Chile,* Santiago de Chile, 1956, pág. 52.
24. Ver por ejemplo, Sergio Bagú, *Economía de la sociedad Colonial,* Buenos Aires 1949. André Gunder Frank, *Capitalism and underdevelopment in Latin America,* Nueva York, Monthly Review Presse, 1967. Luis Vitale "¿Latin America: feudal or capitalist?" en James Petras y Maurice Zeitlin, comps, *Latin America: reform or revolution?,* Greenwich (Conn), Fawcett, 1968, pág. 32-43.
25. En el hecho, la discusión en torno al carácter de la encomienda estaba determinada por el carácter que se presuponía a supuestas revoluciones sociales que se postulaban durante la década del sesenta. Si ella se entendía como socialista se presuponía un pasado capitalista que abarcaba desde la conquista hasta nuestros días. Si se entendía como burguesa, se inventaba lisa y llanamente, un pasado feudal. Sobre este tema ver mi artículo, "Der Unterentwicklung des Marxismus in Lateinamerika, en *Jahrbuch Lateinamerika,* Berlin Occidental págs. 12-53.
26. Silvio Zavala, *La Encomienda Indiana,* Madrid 1935, pág. 1.
27. *Idem.*
28. *Idem.*

manera de un reflejo condicionado determinado por la época o, como anota Zavala:

> . . . el repartimiento de indios a favor de los colonos españoles nació en las Antillas casi al mismo tiempo pero con independencia del tributo del Rey. Su finalidad era llenar las necesidades de mano de obra de las empresas agrícolas y mineras de los colonos y de la Corona. Jurídicamente se caracterizaba por un sistema de trabajo forzoso sin contrato de asalariado.[29]

Y es lógico que los dos secretos del ministerio de la conquista: el tributo y los repartimientos de indios, hubieran nacido juntos y al mismo tiempo separados pues, en tanto el tributo es la forma de explotación que impone el Estado a los indios como normales "vasallos" del Rey, la encomienda es la forma específica de los repartimientos que toma la apropiación privada de los indios por parte del conquistador considerado como persona jurídica particular. Tributos y repartimientos son mellizos, pero no siameses.

La diferente naturaleza de los repartimientos y de los tributos determinaría que con el tiempo se transformaran no sólo en formas de explotación distintas sino además excluyentes entre sí, lo que va a originar una serie de conflictos entre los propietarios de indios y las dos instituciones más interesadas en hacer prevalecer un sistema de explotación tributaria: el Estado y la Iglesia.

En el sentido señalado, no podemos evitar la impresión de que la preocupación fundamental de la Corona en las auroras de la conquista no es otra que conciliar lo que en la realidad es inconciliable. Ello se manifiesta especialmente en sus denodados intentos de hacer aparecer (jurídicamente) a los indios encomendados como hombres "libres", normales súbditos de la Corona, y al mismo tiempo como esclavos. Isabel la Católica –que en un principio se había manifestado contraria al trabajo forzoso de los indios– sancionaba legalmente, en 1503 (diciembre), los repartimientos de indios, estipulando por otra parte que se les debería pagar ¡un salario! por ser jurídicamente libres.

Que los indios no tenían ningún interés en ser esclavos ni tampoco se sentían particularmente atraídos por la posibilidad de recibir salarios –cosa por lo demás muy comprensible– escapaba por completo a la formalista juridicción española.

Ahora bien, continuando con su propósito de entender a la encomienda como un producto específico de la realidad determinada por los descubrimientos y la conquista, Zavala lleva a cabo un puntilloso análisis de las cartas de relación de Cortés.[30] Así, observa cómo Cortés en su tercera carta aduce que "fueme casi forzado depositar los señores y naturales destas partes a los españoles". En su carta relación cuenta

29. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 2.
30. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 41.

que el sistema de repartimientos ya se había extendido en toda España y cómo él, por su cuenta, ya se había visto obligado a legislar sobre la materia. Así, en su "Ordenanzas de buen gobierno" del 20 de marzo de 1524, dispuso que los encomenderos tuvieren armas conforme a la calidad de sus repartimientos, que quitaran los ídolos a los indios, que entregaran los hijos de los caciques a los frailes para su instrucción cristiana, que los encomenderos de más de dos mil indios pagaran clérigo u otro religioso para instruir a sus sujetos y los de menor renta lo pagaran entre dos o tres. [31]

De este modo al Rey no le quedaba más posibilidad que dictaminar sobre una situación dada, pero sin poder cuestionarla ya que ésta había surgido de la propia "iniciativa privada" de los conquistadores. Cortés, por su cuenta, seguía legislando soberanamente. Así, por ejemplo, prohibía a los españoles cobrar directamente el tributo a los indios (a fin de no entrar en prematuros litigios con la Corona) buscando así establecer términos medios entre el carácter jurídico estatal y el económico privado de la conquista. [32] En su mente estaban seguramente mucho más presentes los impulsos y motivaciones de sus soldados que determinados sistemas jurídicos que tuvieran vigencia en el medioevo. Quizás, estos influyeron en la letra de las encomiendas. En la realidad, la institución se determinaba por sí misma.

1.1.5. *La encomienda como relación social*

La importancia de la encomienda deriva del hecho de ser una relación social de producción. Más todavía, una relación social *dominante.* Incluso, áreas de la producción colonial que a primera vista no guardan ningun vínculo con la encomienda no podrían haberse desarrollado sin su existencia. Por ejemplo, el mercado interno está destinado fundamentalmente a satisfacer el tipo de demanda ejercida por el sector encomendero. A la inversa, las cuantiosas y rápidas ganancias obtenidas por los encomenderos son, en parte, deslizadas en el comercio, en las reinversiones agrícolas, empresas mineras y oficios de todo tipo. [33]

Nos atreveríamos a afirmar incluso que en la encomienda encontramos la fuente primaria de la formación colonial hispanoamericana.

Naturalmente, hay que hacer las relativizaciones que corresponden pues, como ya hemos advertido, la encomienda se refiere a un derecho de *usufructo* y no de propiedad privada sobre los indios, a fin de que estos conservaran su calidad jurídica de "vasallos". Por lo tanto sigue

31. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 42.
32. Ver C. F. Pérez de Tudela "La Gran Reforma de las Indias en 1542". *Revista de Indias XVIII,* Madrid 1958, pág. 413.
33. Ver Horst Pietschmann, *Staat und statliche Entwichklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas,* Münster 1980.

manteniendo validez una de las tesis clásicas de Zavala en el sentido de que la encomienda no puede ser considerada como fuente directa de propiedad territorial.

> . . . podemos afirmar que en lo que se refiere a la propiedad en la Nueva España, los terrenos no eran transmitidos por medio de la concesión de las encomiendas. Dentro de los límites de una encomienda individual podían encontrarse tierras mantenidas individualmente por los indios; tierras mantenidas colectivamente por las aldeas; tierras de la Corona; tierras adquiridas por los encomenderos a través de una concesión distinta a su título de encomendero o respecto a su derecho al pago de tributo por los productos agrícolas; por último, tierras concebidas a los españoles que no eran encomenderos.[34]

Y la conclusión es bastante limpia:

> Lo anterior demuestra que la encomienda no puede haber sido la precursora de la moderna hacienda porque la primera no incluye verdaderamente propiedad. El orígen debe ser buscado más bien dentro del sistema normal de propiedad el cual estaba basado en la concesión directa de la tierra.[35]

La tesis de Zavala es también importante en otro sentido: si la encomienda no es fuente de propiedad territorial ello significa que tampoco puede ser entendida como una típica institución feudal puesto que el punto de partida y de llegada de las relaciones medievales apuntan a la afirmación de la gran propiedad. Explotación del suelo y propiedad sobre las personas, constituyen en cambio en las Indias dos fases jurídicamente separadas.

Sin embargo también hay que destacar que si bien la encomienda de indios no constituye fuente de propiedad territorial, por lo menos facilita el acceso a ella pues, parece lógico que las autoridades coloniales no hubieran estado dispuestas a conceder propiedad o usufructo de indios a personas desprovistas de suelo.[36] Esto, entre otras cosas, hubiera significado aceptar el esclavismo jurídicamente y en sus formas más primitivas –algo incompatible con la realidad jurídica, religiosa y cultural de la España de la conquista– y, haber descuidado en términos absolutos, los proyectos para la colonización y poblamiento de las Indias con el consiguiente abandono de las faenas agrícolas. Así nos explicamos por qué Cortés insistía al Rey que no se concediese encomiendas a españoles que no tuviesen por lo menos ocho años de residencia.

No habría contradicción entonces si, aceptando la tesis de Zavala en el sentido de que la encomienda no es fuente de propiedad, la pro-

34. Silvio Zavala, "The Encomienda as an Economic Institution" en *New Viewpoints on the Spanish Colonization of America*, New York 1968, pág. 83.
35. *Idem.*
36. Sobre el tema, J. M. Ots Capdequí, *El Derecho de propiedad en la legislación de Indias*, Madrid 1925. Ver también Recopilación . . . *op. cit.*, Libro IV, Título XII, Ley 1, pág. 102.

piedad territorial facilita el acceso a la encomienda. En efecto, como destaca Góngora,

> . . . la tierra tiene muy poco valor, si carece de mano de obra segura, de allí la subordinación de estas mercedes a las encomiendas que provenían de trabajo; de allí también la necesidad de adscribir al indio a la tierra del encomendero para asegurar la permanencia de su servicio.[37]

Por lo demás, las rentas que obtiene el encomendero eran comúnmente invertidas en la adquisicicón de tierras. Apunta Carmagnani,

> En las regiones de economía campesina indígena, existen de hecho, especialmente en la primera parte del siglo XVI "encomenderos" que no son propietarios de medios de producción y propietarios que no son encomenderos. No obstante, muchos encomenderos tienden también a irse haciendo propietarios de medios de producción puesto que gracias a los tributos que recaban de la mano de obra que deben pagar acaba por no costarles prácticamente nada, puesto que se pagan con los tributos de la comunidad indígena.[38]

Hay que señalar en ese sentido que tanto indio como tierras, así como otros medios de producción, no son, objetivamente, más que mercancías que como tales son valorizadas concretamente de acuerdo con su uso y cambiabilidad. Para el español, como ha formulado Glauser,

> . . . el indio no es una parte integrante de la naturaleza de la tierra, ni lo es el oro, ni lo es el suelo, sino que indio, oro y tierras son por igual mercancías que hay que vender directamente como valores de cambio.[39]

En otros términos: el indio sólo se valora en relación con la tierra y a su vez, el valor de la tierra sólo puede ser materializado por medio del trabajo que se utiliza para explotarla en su forma minera o agraria.

Para que el indio no hubiese sido mercancía se requería de la implantación de la esclavitud en su forma pura y ello hubiera implicado que la encomienda no hubiese sido concebida en derecho de usufructo sino que en derecho de propiedad inalienable y hereditaria, y eso habría a su vez significado que la Corona renunciara a sus derechos jurídicos sobre los indios. Precisamente esa era la máxima reivindicación de la clase encomendera. Así, la encomienda determinará además gran parte de la historia del período en la medida que en relación a las posiciones que se asuma frente a su forma de funcionamiento se establecerán las líneas divisorias que marcan los conflictos de la sociedad colonial. Mantener a la encomienda en su forma de usufructo, significaba para la Corona impedir que los encomenderos se transformaran, de una clase dominante *de hecho*, a una *de derecho*. Y como

37. Mario Góngora, *op. cit.*, 1951, pág. 149.
38. Marcelo Carmagnani, *Formación y Crisis de un sistema Feudal*, México 1976, pág. 26.
39. Kalki Glauser, "Orígenes del régimen de producción vigente en Chile" en Glauser, Vitale, *Acerca del Modo de producción colonial en América Latina*, Medellín 1974, pág. 81.

siempre observaremos, la Corona estaba dispuesta a ceder en los hechos, pero casi nunca en el derecho. Pese a que la encomienda implica de por sí propiedad sobre personas, ello no podía ser reconocido jurídicamente puesto que era un contrasentido que los encomenderos tuviesen el derecho a disponer de seres humanos y el Rey no.[40] Pero de todas maneras,

> . . . en la práctica, y en contra de todo el interés de la Corona, la entrega de encomiendas constituía al encomendero en un gobernador sobre los indios que les pertenecían; un gobernador "de facto" pero no "de jure".[41]

Según un sentido jurídico ideal la encomienda debía establecerse de acuerdo con los términos planteados por el licenciado Francisco de Berreda en 1630, o sea como,

> . . . contrato que hace el Rey con el encomendero que obliga a ambos contrayentes: al Rey que ceda al encomendero la percepción de los tributos que recibe debajo de su amparo, en ambas prudencias divina y humana, y a defender la provincia a su costa, como feudatario.[42]

Pero de acuerdo con su sentido económico, la encomienda no es más que una relación de producción basada en la apropiación forzada de la fuerza de trabajo de los indios por medio de la apropiación de sus vidas. En fin, una relación social esclavista en el marco del proceso de la "acumulación originaria".

1.1.6. *Encomienda y esclavitud*

La pertenencia jurídica de la encomienda a las tradiciones medievales y su pertenencia real al proceso capitalista de acumulación, con vierten al encomendero en un personaje multifacético, o como lo han formulado estilizadamente Kossok y Markow, en el "caballero de la acumulación primitiva".[43]

Más todavía: bajo formas jurídicas medievales y detrás de la apariencia del empresario pre-capitalista, aquello que se esconde es un consumado esclavista. Pues, quien no considere esclavista a la encomienda significa que no ha podido diferenciar a la realidad de sus apariencias.[44] Por cierto, se trata de una esclavitud "sui generis", no idéntica a la esclavitud "típica" como fue la que, por ejemplo, se practicó con

40. J. de Solórzano y Pereyra, *op. cit.*, 1930, Tomo II, pág. 45.
41. Horts Pietschmann, *Die staatliche Organisation des Kolonialen Iberoamérika,* Stuttgart 1980, pág. 22.
42. Citado por Mario Góngora, en *Encomenderos y Estancieros,* Santiago de Chile, 1970, pág. 16.
43. Manfred Kossok y W. Markow, ¿"Las Indias no eran colonias? en: *Latinoamerika zwischen Wmanzipation und Imperialismus* Berlin 1961; pág. 2.
44. Lesley Byrd Simpson *The Encomienda in New Spain, The beginning of spanish México,* Los Angeles, California, 1966, pág. 154-155.

los negros de las plantaciones estadounidenses o del Caribe. Pues, los indios, como hace notar Semo:

> No han sido arrancados a las viejas relaciones de su sociedad: siguen siendo comuneros, miembros de familia, usufructuarios de tierras e incluso propietarios de medios de producción. Gozan de ciertos derechos civiles e incluso pueden llevar a su señor ante un juzgado. Es decir, no han sido reducidos a la condición de instrumentos de producción y conservan funciones "humanas". [45]

Pero, agrega Semo:

> . . . abajo las formas legales de la encomienda y el repartimiento, se oculta la esclavitud latente y generalizada de la población indígena. El encomendado o repartido no ha sido arrancado de su vida comunitaria, pero ha sido brutalmente transformado en instrumento para la construcción de una nueva economía y una nueva sociedad en la cual ocupa el más bajo de los escalones sociales. No es propiedad privada del conquistador (en sentido jurídico) pero es tratado como "propiedad prestada", cuyo valor de uso debe ser aprovechado lo más rápido posible. Su condición es la de esclavo colectivo . . . [46]

Esclavo colectivo, he ahí una de las diferencias con la esclavitud típica perpetrada a los negros. [47] Ello no impide, por supuesto, que también el indio sea a menudo esclavizado en forma individual (como criado, caballerizo, ordenanza).

Quizás la mejor síntesis de la encomienda es ésta: es esclavitud disfrazada.

1.1.7. *Diversos tipos de encomienda*

Independientemente de los rasgos generales que hemos pretendido trazar, lo cierto es que no existe un "modelo" único de encomienda. Ello resulta más evidente si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente: que la encomienda no se constituye de acuerdo con criterios preconcebidos sino como resultado inmediato de las relaciones que establece el conquistador respecto a los indios, las que varían de lugar a lugar de acuerdo con diversos factores (predominio de la minería o de la agricultura, aislamiento geográfico, resistencia indígena, presencia de los clérigos, etc.).

Tratándose de diferenciar tipológicamente a la encomienda es imposible no seguir los caminos trazados por Mario Góngora.

En primer lugar, distingue el nombrado autor, la llamada *encomienda del Caribe.* En ella, la apropiación de la fuerza de trabajo aborigen no es privada sino que es hecha por el conjunto de "vecinos" reservando algunos grupos para el Rey. Los indígenas obtienen cierta remunera-

45. Enrique Semo, *op. cit.*, 1975, pág. 206.
46. *Idem.*
47. Ver capítulo 5.

ción y continúan (formalmente) conservando la propiedad sobre *sus tierras.* Así, el servicio personal de los aborígenes es una "prestación asalariada, eminentemente "colonial" y no feudal, prestada por hombres libres, propietarios de tierras, en beneficio del asentamiento de la población española, sin que el Derecho suprima su situación de libertad y de capacidad para la propiedad, ni modifique el estatuto jurídico de sus tierras. En nuestros términos, se trata de una relación esclavista encubierta con relaciones salariales precapitalistas que establecen además el respeto formal de las propiedades territoriales de los indígenas (tan formal fue este respeto que, como se sabe, los conquistadores devastaron totalmente las islas del Caribe).

En segundo lugar, nos presenta Góngora la llamada *encomienda mexicana* que surgió tomando como base la antillana y las iniciativas de Cortés ya mencionadas. De acuerdo con este "modelo" se pone énfasis en la apropiación privada de la fuerza de trabajo indiana, en su herebilidad, y en el establecimiento de vínculos más directos entre encomendero y encomendado. Más que por prestaciones de servicios personales el repartimiento se realiza sobre la base de la explotación a individuos arraigados a "su" tierra. Incluso se prohíbe el desarraigo de los indios ordenándose que "el servicio sea prestado en labranzas hechas en los mismos pueblos de indios, o bien fuera de ellos, pero sometiendo entonces la extracción de los indios a plazo y control de los juristas regios".[48] La encomienda es, bajo estas condiciones, encubierta bajo la forma de un contrato entre el encomendero, en tanto individuo privado, y los indios en tanto siervos colectivos.

En tercer lugar, nos encontramos con la *encomienda peruana* que es la que menos se asemeja a la original pese a los intentos por legislarla de acuerdo con las disposiciones que se habían dictado para México.[49]

Por razones derivadas de las guerras sin cuartel hechas por los españoles a los indios, del carácter esencialmente minero de las regiones peruanas, de la enorme afluencia de españoles llegados desde todos los rincones de América al saberse de la caída de Atahualpa, y de la autonomía alcanzada allí respecto al Estado español, la encomienda peruana toma menos encubiertamente la forma esclavista y –de acuerdo con ello– no se respeta ni la propiedad de los naturales ni las disposiciones en materia de salarios.

1.2. LOS REPARTIMIENTOS PROPIAMENTE TALES

La encomienda es pues una forma jurídica que toman las relaciones esclavistas en América. Pero, si bien los indios encomendados son en

48. Mario Góngora, *op. cit.*, 1951, pág. 105-106.
49. Mario Góngora, *op. cit.*, 1951, pág. 110.

la práctica esclavos, *no todos los esclavos están encomendados.* Es importante destacar esto último pues la encomienda si bien es la forma más generalizada de la esclavitud indiana, *no es la única.* Tampoco es la peor. Muchos indios, en efecto, eran repartidos sin ser encomendados. En este sentido podemos hablar de la encomienda como una forma del repartimiento, y del repartimiento propiamente tal; este último, de acuerdo con la definición de Semo es,

> . . . un sistema de trabajo racionado y rotativo en las unidades económicas de la república de los españoles que afectaba tanto a los indios de encomienda como a los no encomendados y que beneficiaba a una clase poseedora mucho más amplia que la que había gozado de la encomienda.[50]

Los encomenderos constituían un grupo privilegiado dentro del conjunto de la clase dominante esclavista-colonial.

> A esto debe agregarse que a diferencia de la encomienda de indios dados por mérito en el servicio del Rey y para que el beneficiario hiciera uso de ella en la empresa que considerara conveniente, los repartimientos eran otorgados más frecuentemente con propósitos económicos bien definidos y con prohibición de utlilizar a los indios.[51]

De tal modo, mientras la encomienda era una institución destinada a servir a uno o a un grupo encomendero, los repartimientos propiamente tales servían al conjunto de la comunidad conquistadora.

Los repartimientos propiamente tales eran, por muchos españoles, preferidos a los repartimientos en la forma de encomienda pues ello les permitía echar mano a esos enormes yacimientos de fuerza de trabajo que eran las comunidades indígenas sin preocuparse de su sustento. Los indios encomendados, en cambio, eran a veces cuidados como se cuida una pertenencia personal, pues no sólo eran fuente de riquezas sino que además de poder y de prestigio, y por si fuera poco, constituían un medio para alcanzar propiedad territorial. No nos olvidemos, el encomendero es un *señor.* La situación de los indios simplemente repartidos era mucho más triste. No son propiedad de nadie y al mismo tiempo son propiedad de todos.

En verdad, los repartimientos propiamente tales, fueron autorizados inicialmente por la Corona con el propósito de atender fundamentalmente a necesidades públicas (explotación de yacimientos, carga de mercancías, construcción de ciudades y obras urbanas, etc.) pero en la práctica la excepción se fue transformando en regla, de manera que los colonos echaban mano a la población indígena para cualquier tipo de trabajos. El repartimiento propiamente tal no es más, en este sentido, *que la población indígena esclavizada en su conjunto.* Incluso, las mayores depredaciones ocurridas en las Indias, como aquellas que

50. E. Semo, *op. cit.*, 1975, pág. 222.
51. *Idem.*

nos relata Las Casas, tuvieron que ver mucho más con los repartimientos propiamente tales que con la simple encomienda.[52] No menos diezmaron a la población otras formas "primitivas" de esclavitud, como por ejemplo las llamadas "naborías" que consistían en grupos de trabajadores indios que prestaban servicio a las unidades de producción española, sin estar previamente repartidos y a los cuales se les pagaba (supuestamente) un salario. Quizás las "noborías" son un pariente lejano de otras "especies" de trabajadores que todavía subsisten en América Latina como por ejemplo el "peón" o el "gañán", que vagan por lo campos esperando que alguien los contrate por un salario miserable. El sistema asalariado de esclavitud les reportaba a los conquistadores en algunas ocasiones más ventajas que el de la esclavitud por repartimiento (que en determinados casos también es asalariada) pese a que no otorgaba "señorío". Detrás de la farsa del salario, ocurría que el conquistador asumía derechos, pero no obligaciones frente a los indios. Así, no hay que extrañarse que, ya a mediados del siglo XVII, éstas, que en un principio no fueron sino formas colaterales de esclavitud, se hubieran impuesto a la encomienda, desplazándola en tanto forma principal.

1.3. LOS REPARTIMIENTOS DE MUJERES

La gran mayoría de los historiadores de la conquista no incluyen los repartimientos de mujeres entre los tipos de relaciones esclavistas. El concepto mismo de repartimiento parece estar reservado sólo para la fuerza de trabajo masculina. Tal omisión es tanto más manifiesta cuando se toma en cuenta que mediante las apropiaciones de mujeres, los conquistadores destruían los núcleos de la organización económica-familiar indígena. Más todavía, las formas más originarias de la esclavitud de los indios las encontramos en los raptos de mujeres indígenas, formas que por lo demás se extienden durante todo el período colonial. A diferencia de la esclavitud masculina, la femenina parecer ser tolerada por la legislación de Indias puesto que prácticamente no encontramos leyes que pongan atajo a estas prácticas. Incluso los más señalados conquistadores, como Cortés por ejemplo, se ufanaban de ser magnánimos repartidores de mujeres.[53]

Los repartimientos de mujeres eran realizados a través de distintos métodos, algunos bastante sutiles. Detallaremos a continuación los principales:

- *Los repartimientos realizados mediante la vía del casamiento.*

A la mayoría de los historiadores se les ha escapado que los matrimonios entre españoles e indias constituyen formas muy especiales de

52. Bartolomé de Las Casas, *Brevísima Relación de La Destrucción de las Indias*, Madrid 1892.
53. Ver por ejemplo, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Historia Chichimeca*, Tomo II, México 1982, pág. 370.

repartimientos. No hay que olvidar que al casarse con una india, especialmente hijas de caciques principales, a los conquistadores se les facilitaba el acceso a la propiedad territorial y en consecuencia era éste un medio también para alcanzar la obtención de encomiendas.[54]

- *Los repartimientos de mujeres para el servicio doméstico.*

Estas eran las mujeres distribuídas entre la tropa y aún entre el clero para que desempeñasen las así llamadas "labores femeninas" (camareras, nodrizas, cocineras, etc.). Por lo común tales mujeres terminaban oficiando de concubinas de los conquistadores.[55]

- *Los repartimientos de mujeres bajo la forma de "regalos".*

En muchos casos las mujeres eran obtenidas por los conquistadores en parte de obsequio u ofrenda realizadas por los caciques a fin de evitar males mayores a sus tribus, o como medio de reconciliación después de las batallas. En este caso confluían el patriarcalismo despótico característico de los grandes imperios indianos, y el patriarcalismo medieval español. Llama la atención en tal sentido, lo rigurosas que fueron las leyes de Indias para castigar el matrimonio por interés entre los aborígenes, en contraste con las facilidades que se dieron a los españoles para hacer lo mismo.[56]

- *Los repartimientos de mujeres por medio de la violencia.*

Esta es la forma más generalizada y común de los repartimientos. Las mujeres son parte del botín de guerra como el oro y las tierras.

De este modo las mujeres "repartidas" se insertaban en la economía colonial como medio de producción y de reproducción. Más todavía, de la unión entre indias y españoles va a surgir *una especie racial-social* altamente rentable para los objetivos de la acumulación precapitalista: el mestizo.[57] A diferencia de los indios que eran reconocidos jurídicamente como miembros de pueblos y naciones, los mestizos, aunque formalmente vasallos del Rey, no eran ni españoles ni indios. Cierto es que no podían ser encomendados, pero su fuerza de trabajo era susceptible de ser aprovechada por medios aún más rentables, como el pago de salarios por ejemplo, lo que permitía a los colonos liberarse de sus responsabilidades tutelares.

Las mujeres indias fueron pues doblemente explotadas. Como mujeres y como indias.

54. Georg Friederici, *Der Charackter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer,* Osnabruck 1969, pág. 499.
55. G. Friederici, *op. cit.*, 1969, pág. 501.
56. G. Friederici, *op. cit.*, 1969, pág. 500.
57. Sobre el tema ver, Magnus Mörner *El mestizaje en la Historia de Iberoamérica.* Informe sobre el estado actual de la investigación. Stockholm 1960. Richard Konetzke, "Die Mestizen in der Kolloniales Gesetzgebung", en *Archiv für Kulturgeschichte,* B242, 1960, pág. 146. Angel Rosemblat, *La población indígena y el mestizaje en América,* 2 Tomos, Buenos Aires 1954.

La explotación sexual de las aborígenes es un hecho tan notorio que apenas se entiende por qué tantos historiadores han callado el tema. Las estrictas prohibiciones y la rígida moral sexual española fueron rápidamente suvertidas en las Indias donde, por lo menos en las fases iniciales de la conquista, se produce una verdadera anarquía sexual. Ni la Iglesia es un medio eficaz para imponer el orden metropolitano, pues son sacerdotes también quienes en las parroquias mantienen cantidades de concubinas.[58] El patriarcalismo de tipo musulmán, bastante conocido por los españoles, se impuso en América al patriarcalismo de tipo católico-monogámico. El "harém" fue en la práctica una institución semi-oficial, hasta el punto que un cronista se refería al "Paraíso de Mohamed" establecido por los españoles.[59]

Para las mujeres indias tal Paraíso era, por supuesto, el mismo infierno.

1.4. LA "MITA"

De todas las formas conocidas de esclavitud indiana quizás no hay otra más refinada, pero al mismo tiempo tan cruel, que la llamada "mita" que se impuso en el Perú, de donde se extendió a otras zonas mineras de las Indias.

La "mita" es una forma muy particular de los repartimientos y se basa en la apropiación de ciertas formas de esclavitud colectiva que existían en el imperio incaico. Su particularidad reside en que los conquistadores aprovecharon estas formas desviándolas en función de la acumulación de metálico.

De acuerdo con las acuciosas investigaciones de Silvio Zavala en torno al "Servicio Personal de los indios en el Perú,[60] quien introdujo el término "mita" para designar una particular forma peruana de repartimientos, fue el licenciado José García de Castro, gobernador del Perú entre 1564 y 1569. Según sus propuestas, avanzaba ya la idea de que los trabajadores indios "sirviesen por mitas o por tandas.[61]

Originariamente la "mita" fue entre los indios una suerte de "servicio obligatorio del trabajo" que había de ser prestado por un año. A cambio de ello los trabajadores indios recibían medios de sustento

58. Emir Rodríguez Monegal, *Die Nwue Welt* (compilaciones), Frankfurt 1982, pág. 314-318.
59. E. R. Monegal, *op. cit.*, pág. 314. "La explotación sexual es precisamente una de las características de la esclavitud. Producir niños como esclavos resulta ser el medio más barato para aumentar la propiedad esclavista". H. J. Prien, *Die Geschichte der Christentum in Lateinamerika*, Göttingen 1978, pág. 83.
60. Silvio Zavala, *El Servicio Personal de los indios en el Perú*, Dos tomos, México 1978.
61. S. Zavala, *op. cit.*, 1978, Tomo II, pág. 39. "La duración de la mita para el servicio doméstico se fijó en 15 días; la mita pastoril en 3-4 meses y la mita minera en 10, durante cada año". Ver J. M. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México 1975, pág. 31.

y salarios en especies tanto para ellos como para sus familias. En la práctica no constituía una forma de esclavitud en sentido estricto. De igual manera, la actividad intensiva en el trabajo de minas era algo desconocida en las naciones indígenas. De tal modo, la canalización de la "mita" por los españoles hacia la minería, terminó borrando los rasgos autóctonos de la institución. Que los indios trabajaran sólo un año en las minas no consta en ninguna parte. Que sus nuevos amos procuraran su sustento, tampoco. Más bien consta lo contrario: la población "mitaya" fue virtualmente diezmada.

> En 1633 se estimaban los indios de las 16 provincias mitayas en 40.115, en 1662 eran 16.000 y en 1683 en 10.633, mientras que al introducirse la "mita" por primera vez se les calculaba en 81.000 aproximadamente.[62]

Se explica entonces por qué el dominico fray Domingo de Santo Tomás escribiera en los siguientes términos al Consejo de Indias:

> Habrá cuatro años que para acabar de perder esta tierra, se descubrió una boca de infierno por la cual entran cada año, desde el tiempo que digo, gran cantidad de gente e que la codicia de los españoles sacrifica a su dios.[63]

El dios de los españoles a que se refiere fray Domingo era naturalmente el metal, oro o plata.

Por cierto que la Corona, a fin de impedir un genocidio que parecía ser total, trató tímidamente de legislar acerca de esta materia.[64] Pero todo fue en vano. La acumulación de metales preciosos era lo fundamental. Todo lo demás era secundario.

2. ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DEL SISTEMA TRIBUTARIO

Como ya advertimos, los repartimientos y el tributo surgen originariamente como elementos constitutivos de una unidad orgánica que es la conquista.[65] Pero al mismo tiempo afirmamos que la práctica de la propia conquista contribuirá a la separación de estos dos elementos hasta constituirlos en antagónicos.

En términos generales, podríamos decir que la contradicción que se presenta entre la explotación bajo la forma de repartimiento y la que se presenta bajo la forma del tributo es parte de una contradicción mucho mayor y ésta es la que se da entre los intereses privados y los estatales en las Indias. Tal contradicción es precisamente una de las claves que permiten descifrar la historia de la conquista y la

62. R. Konetzke *América Latina II*, "La Epoca Colonial", México 1978, pág. 186.
63. Citado por Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, Sevilla 1953, pág. 467.
64. J. M. Ots, Capdequí, *op. cit.*, 1975, pág. 31.
65. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 1.

colonización de las Indias. Así, fueron formulándose dos proyectos de explotación indiana. Uno, que sin suprimir la forma tributaria, la subordinaba a los repartimientos y otra, que sin abogar por la supresión de los últimos, los subordinaba a la primera.

La forma de explotación del indio mediante el sistema tributario ha sido muy bien analizada por Enrique Semo para quien,

> . . . en la estructura tributaria el producto excedente toma la forma de tributo, y este representa la relación económica principal entre la comunidad y la unidad Iglesia-Corona.[66]

A diferencia pues de las relaciones semipersonales que contraían los encomenderos con los indios, se trata aquí de una relación entre Estado y comunidad.

> En su totalidad el Estado se enfrenta a estas no sólo como un soberano, sino como terrateniente (las propiedades de las comunidades son mercedes reales, propiedad inmanente de las tierras, etc.). En estas condiciones, renta de la tierra e impuesto coinciden en la misma institución: el tributo.[67]

Comparado con el sistema de repartimientos que al final se impuso, uno que hubiera tenido como eje de rotación el tributo habría sido sin dudas más ventajoso para las comunidades indianas puesto que, por lo menos, éstas hubieran podido subsistir como tales, por muy avasalladas que estuvieran a un poder político superior. En buenas cuentas, se trataba de "un mal menor" y esto es importante pues nos explica desde un comienzo por qué muchos defensores de los indios –como ya veremos– se inclinaban por este tipo de solución. Pero a la inversa: muchos aparentes defensores de los indios no hacían más que abogar por el sistema de explotación tributaria que tanto convenía al Estado y a la Iglesia.

Al tomar como referencia la posibilidad de desarrollo de un sistema de tipo tributario, también queda claro por qué Estado e Iglesia se esforzaron tanto por limitar y en algunos casos anular las encomiendas de indios. Uno de estos primeros intentos –y ahí se ve muy transparente la defensa de un régimen de explotación tributario– fue fraguado en Barcelona, donde en una carta del 10 diciembre de 1529 dirigida a Carlos V por el arzobispo de Santiago y Don García Manrique, conde de Osorno, se decía:

> . . . ha acaecido a todos que a los indios se les debe dar *entera libertad* y quitarse todas las encomiendas que están hechas dellos y porque quitarse de golpe parece traería inconvenientes y los españoles por esta causa podrían desamparar la tierra, que se señale un tributo moderado que paguen los indios, y la mitad deste, el primer año, se dé a las personas que agora los tienen encomendados y después podrá Vuestra Majestad dar vasallos a quien lo mereciere, tomando para sí las cabeceras.[68]

66. E. Semo, *op. cit.*, 1975, pág. 83.
67. *Idem.*
68. S. Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 62.

De acuerdo con estas opiniones, el paso de un régimen basado en la encomienda a uno de carácter tributario-estatal está concebido por medio de un régimen mixto de transición en donde se acepta el principio tributario, pero en donde también se contemplan ciertas formas de apropiación privada de los tributos.

La posibilidad de desarrollo de un régimen colonial basado en el tributo no era totalmente irreal, puesto que además entroncaba con las propias relaciones de explotación tributaria que primaban en los grandes imperios indígenas como el azteca y el incaico, o en otros términos: podría haber representado la complementación entre un tipo de monarquía absolutista europea y diversos tipos de "modos de producción[69] propios a las economías imperiales indianas, a las que las relaciones basadas en la apropiación privada e individual de la fuerza de trabajo le resultaban extrañas.

Ahora bien, de acuerdo con el sentido temático de nuestro trabajo, señalar la contradicción entre el régimen de repartimientos y el tributario, ofrece la ventaja adicional de entender mucho mejor el significado de la Iglesia dentro del orden económico colonial. En efecto, gracias al sistema tributario, la Iglesia se aseguraba ingresos permanentes y al mismo tiempo la fuerza de trabajo necesaria para sus propios servicios. Como destaca Semo:

> La comunidad estaba obligada además a contribuir directamente a través de sus cajas comunales al sostenimiento de los religiosos y las iglesias. El clero sometía frecuentemente a las comunidades al pago de *derramas*, obligándolas a abonar cuotas especiales para cubrir los gastos de fiestas, visitas, etc. . . Otros pagos a la Iglesia, eran las *limosnas*, donativos que en ciertas ocasiones alcanzaban sumas importantes.[70]

La dependencia material de la Iglesia respecto al sistema tributario se encuentra por lo demás establecida en la propia Recopilación de Leyes de Indias. Así la ley III del Libro I, Título II ordenaba: "Que las Iglesias Parroquiales se edifiquen a costa del Rey, vezinos y Indios".[71]

La Ley IV: "Que la parte que han de contribuir los vezinos conforme a la ley antecedente, ha de ser para las Iglesias donde reciven los Santos Sacramentos".[72]

Y la Ley VI: "Que en las cabeceras de los pueblos de Indios se edifiquen Iglesias a costa de los tributos".[73]

69. Para utilizar la provisoria caracterización de K. Marx.
70. E. Semo, *op. cit.*, 1975, pág. 91.
71. Recopilación . . . *op. cit.*, Tomo I, pág. 8.
72. *Idem.*
73. *Idem.*

Además,

. . . las comunidades debían también rendir servicio en el trabajo para toda clase de obras públicas y eclesiásticas. Por medio del repartimiento se forzó a los indios a trabajar en la erección de edificios públicos, iglesias, fuertes, caminos, puentes y sistemas de desagüe.[74]

De este modo entendemos por qué las ordenes religiosas, apenas se encontraban un poco lejos de los centros colonizados, tendían rápidamente a reproducir las relaciones tributarias de producción. Permítasenos entonces jugar con una hipótesis: si este sistema se hubiera impuesto en la sociedad colonial, el personal eclesiástico habría pasado a suplir al personal militar, y la utopía que secretamente se anidaba en la Iglesia de la anti-reforma, la de convertir a las Indias en la "Ciudad de Dios" que no pudo edificar en Europa, habría estado muy cerca de la realidad.

Pero pese a que el sistema tributario no logró imponerse al de los repartimientos, la conquista y la colonización están pintadas con sus rasgos. El infinito número de conventos, monasterios, Iglesias, es sólo una parte del producto recaudado. Como anota Semo:

Las gigantescas construcciones cristianas y los edificios administrativos que dominaron comunidades que habían sido ciudades y quedaron reducidas a pequeñas aldeas, son la encarnación de una nueva unidad entre comunidad indígena y Estado español; una unidad más profunda y estable que la que había logrado el parasitario Estado azteca. Una unidad que como la diosa Juno tenía dos caras: una de tributo y trabajo forzado, y otra que representaba la defensa que Rey e Iglesia hicieron de la comunidad indígena frente a la voracidad de los empresarios privados españoles. Así se explica su profundo dominio sobre el indio, quien, llegado el momento pudo luchar contra el *mal gobierno* pero no contra su Rey y Señor Fernando VII, contra el *clero venal,* pero no contra la Santa Religión.[75]

3. LA IGLESIA EN EL MARCO DE UNA SOCIEDAD DETERMINADA POR LA ENCOMIENDA Y EL TRIBUTO

El tipo ideal de conquistador era aquel que combatía a los indios, los explotaba en provecho personal y del Estado, y al mismo tiempo los protegía, los educaba y los evangelizaba. De más está decir que ese conquistador nunca existió.

Que aunque sólo formalmente le hubieran sido confiadas al conquistador tareas evangélicas, al mismo tiempo que económicas y militares, no se debe precisamente a que el personal clerical hubiese sido escaso. Ello se debe a otras razones.

74. E. Semo, *op. cit.,* 1975, pág. 91.
75. E. Semo, *op. cit.,* 1975, pág. 96.

Una de ellas es que, por lo menos en sus primeras fases, la conquista adquiere un neto carácter militar. En esas fases la hegemonía la tenía necesariamente el soldado y no el sacerdote. De igual modo, en todas las tareas económicas, el empresario esclavista primaba sobre el sacerdote. Este último debía limitarse a bautizar en masa a los indios, bendecir las armas y cuando los indios eran esclavizados, mirar para otra parte. En ese período inicial, si el soldado nunca fue un misionero, se puede decir que *el sacerdote también fue un conquistador.*

Otra razón es que a la Corona le interesaba tanto mantener su control sobre soldados y encomenderos como sobre el personal religioso. Si bien era un despropósito confiar los indios a los encomenderos, confiarlos sólo a los sacerdotes tampoco parecía muy tentador, pues éstos podían alcanzar en las Indias un grado de poder y autonomía que ya no tenían en Europa.

Desde un punto de vista ideológico, tampoco era conveniente para el Estado establecer líneas demarcatorias entre lo militar y lo religioso. Así como el encomendero es disfrazado de misionero, la esclavitud debía aparecer como medio para la evangelización, y la guerra como una suerte de cruzada. Para la Corona era fundamental que la conquista fuera, o por lo menos pareciera, un proceso unitario. No será extraño entonces ver cómo el Estado tratará permanentemente de conciliar intereses contrapuestos y, en algunos casos, "hacer política" utilizando a los encomenderos en contra de los sacerdotes y viceversa.

Ahora bien, para delimitar las posiciones de la Iglesia en relación con la clase encomendera, hay que considerar que estamos hablando de una institución pluridimensional. Esto significa que la Iglesia americana es un poder económico, pero también no deja de ser parte de una Iglesia universal y, por si fuera poco, es también un poder religioso (e ideológico) en el mundo indiano.

3.1. LA IGLESIA COMO PODER ECONOMICO

Los sacerdotes enviados a América no eran dependientes de ningún poder privado y más bien pueden ser considerados como funcionarios "en comisión de servicios". De los ya analizados derechos que conforman el Patronato, la sujeción del clero al Estado resulta evidente. Pero esta dependencia es también económica, y de ahí se deduce que las formas como la Iglesia expande sus intereses tienen que ser necesariamente distintas –si no opuestas– a las que caracterizan a las clases dominantes. Pues, como también hemos visto, mientras que el poder económico de los encomenderos deriva de la explotación directa de al fuerza de trabajo indiana, el de la Iglesia deriva de los derechos, impuestos y tributos que obtiene del, y por medio del, Estado. Así se entiende por qué una de las pretensiones más largamente sostenidas

por los encomenderos fue la de hacer ellos mismos de cobradores de tributos, pues así se aseguraban, entre otras cosas, de un medio para mantener bajo su control a la Iglesia, enajenándola así de la potestad real. Por supuesto, el Estado no podía aceptar tal pretensión y en las Leyes de Indias se insiste en que los tributos deben ser cobrados únicamente por funcionarios reales.[76]

A partir de su inserción en el sistema tributario, la Iglesia pudo constituirse en "la corporación económica más poderosa de la sociedad novohispana".[77] Y su principal medio de obtención de ingresos era el diezmo.

> Este impuesto -escribe Chavez Orozco, refiriéndose a la situación de Nueva España-, instituido para utilidad de la Iglesia Católica, como era recaudado por el clero, otorgó a éste la facultad plena para intervenir en la vida económica de la nueva España. Esta intervención era todavía mayor que la que tomaba el Estado, pues en tanto que las autoridades invariablemente hacían distinciones en la política de impuestos, concediendo a los indígenas una muchedumbre de privilegios, como el de quedar eximidos de la alcabala; la Iglesia trataba por el mismo rasero a todos, blancos e indios, a pesar de la repugnancia con que siempre la Metrópoli vio que los naturales fueran sujetos al diezmo.[78]

Además del diezmo y otra serie de tributos, las riquezas de la Iglesia se originaron en mercedes de la Corona, legados y donativos que entregaban españoles y mestizos así como las cofradías de los indios y castas. Incluso el Estado se preocupó del desmesurado crecimiento de los bienes eclesiásticos hasta el punto que se prohibió a los colonos "que vendieran a clérigos e instituciones eclesiásticas la tierra que se les había adjudicado".[79] Al propio Consejo de Indias llegaban noticias,

> . . . de que las órdenes compraban continuamente edificios y predios o los adquirían por legados testamentarios.[80]

Más aún;

> . . . se temía que en breves años vendrán a ser más los bienes raíces de los dichos monasterios y no los habrá para los los vecinos ni para sus hijos y descendientes.[81]

A los colonos les hacía menos gracia aún el desmesurado crecimiento económico de las instituciones eclesiásticas; sobre todo cuando éste afectaba a sus intereses. Por ejemplo, el año 1635, los miembros del ayuntamiento de la ciudad de México se expresaban en los siguientes términos:

76. Recopilación, . . . *op. cit.*, Tomo I, Libro I, Título XVI. Ley I. pág. 83.
77. E. Semo, *op. cit.*, 1975, pág. 114.
78. Luis Chávez Orozco, *Historia de México*, Tomo II, México 1953, pág. 191.
79. R. Konetzke, *op. cit.*, 1978, pág. 47.
80. R. Konetzke, *op. cit.*, 1978, pág. 46.
81. *Idem.*

Desde el año de mil quinientos setenta, ha continuado esta ciudad suplicar a Su Majestad se sirviese prohibir que las órdenes mendicantes de Santo Domingo y San Agustín, y los padres de la Compañía de Jesús, no se apoderasen de las casas y haciendas desta ciudad, porque los vecinos no tenían ya que comprar ni sobre que dejar a sus hijos testimonios para la conservación de sus familias y que durasen las haciendas en sus descendientes con que se veían obligados a dejárselos en reales.[82]

Particularmente mencionadas aparecen las ordenes religiosas. No es paradoja pequeña que mientras la mayoría de los religiosos se caracterizaban por hacer píos votos de pobreza, las órdenes se convertían en los centros económicos más poderosos de la sociedad colonial. Por ejemplo, en el Virreynato de Nueva España "pertenecía a las ordenes religiosas un tercio de todos los edificios, salones, predios y demás propiedad inmueble".[83] El Estado, por su parte, no se cansaba de emitir cédulas reales, tratando de limitar el poder económico de las órdenes, entre otras cosas, porque con su rápido enriquecimiento perdía a sus mejores aliados en la lucha contra los encomenderos. Incluso contra los monjes de Santo Domingo tuvo que intervenir el Rey. El 1 de diciembre de 1560 hubo de emitir una desengañada cédula en contra de los dominicos quienes (conjuntamente con franciscanos y agustinos) habían dado pruebas de,

. . . pobreza y menosprecio de la hacienda y bienes temporales (. . .) y habiendo perseverado en ese santo propósito en muchos años en gran servicio de Dios y edificación de los españoles y naturales desas partes, y mucha autoridad y devoción de las dichas Ordenes y siendo con el ejemplo que en ello dieron y dan gran causa para la conversión e instrucción de los naturales desta tierra, viéndolos vivir en pobreza y verdadera mendicidad y sin tener propiedad alguna, agora diz que en esa tierra habéis comenzado a aceptar algunas mandas y herencias, y a tener bienes propios y granjerías, apartándose de aquel santo y buen propósito en que tantos años esa Orden ha perseverado en esa tierra, cosa que se ha conocido notablemente seguirse grandes inconvenientes.[84]

De la misma manera, el Rey, en cédula fechada el 18 de julio de 1562 en Madrid insistía que los religiosos establecidos en Indias "no tengan bienes ni granjerías".[85] Y evidentemente preocupado por no ser obedecido, en Aranjuez emitía una cédula fechada el 17 de mayo de 1579 en la cual se exigía al virrey de Nueva España que hiciese una relación de "los bienes y haciendas que tienen los monasterios y religiosos dellos en aquella tierra".[86] Ni las monjas podían evitar las tentaciones del fácil enriquecimiento ya que el 24 de octubre de 1576

82. Citado por Semo, *op. cit.*, pág. 115.
83. R. Konetzke, *op. cit.*, 1978, pág. 46.
84. R. Konetzke, *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoaméirca (1493-1810)* Madrid 1953, pág. 388-389.
85. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 395.
86. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 521.

una cédula real emitida en el Prado ordenaba que "los monasterios de frailes ni de monjas no tengan propios".[87]

El clero secular poseía aparentemente pocos predios, pero por medio de los llamados *censos* se había procurado una participación más que importante en el producto del suelo. El censo consistía en

> . . . una renta anual que el donante piadoso legaba testamentariamente a la Iglesia de los réditos de su finca y constituía una especie de hipoteca en terrenos, sin que empero el acuerdo hubiese prestado un capital determinado.[88]

A su vez, la Iglesia cedía a otros sus predios a cambio de recibir una renta fija. El sistema de enriquecimiento por medio de terceros o de "manos muertas" parece haber sido bastante difundido. Por ejemplo, en una real cédula emitida en Madrid en marzo de 1665 se denunciaba que en algunos pueblos de indios habías sacerdotes,

> . . . que administraban los santos sacramentos e industrias y enseñan a los naturales en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, los cuales tratan y contratan en cacao y en otras cosas ilícitas con criados, deudos y allegados suyos de que se siguen muchos inconvenientes.[89]

A través de la treta de las "manos muertas" se establecían relaciones entre los propietarios de indios y algunos sacerdotes, lo que evidentemente conspiraba contra los intereses de la Corona. Por ello, en el Prado, el 27 de abril de 1573, se emitía una cédula real que estipulaba,

> . . . que los frailes y clérigos no traten ni contraten por manos de personas legas (pues) dello suelen resultar muchos escándalos e inconvenientes.[90]

Ni en los negocios derivados de finanzas y préstamos estaban ausentes los miembros de la Iglesia. Por ejemplo, una de las formas aún usuales de ingresos eclesiásticos eran los llamados *depósitos* que consistían en préstamos a plazos que debían ser pagados con un interés anual de un 5% . A diferencia del censo, el depósito no estaba ligado necesariamente a la propiedad territorial y era pagado en plazos relativamente cortos y amortizables en tiempo fijo.[91]

A tales extremos alcanzaba el poderío económico de la Iglesia en las Indias que a mediados del siglo XVIII se decía que la mitad del virreynato del Perú pertenecía al estamento eclesiástico y por lo tanto estaba exceptuada de las leyes de Estado. En 1793 los ingresos reales ascendieron en el Perú a 4.500.000 pesos y los réditos del

87. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 495.
88. R. Konetzke, *op. cit.*, 1978, pág. 46. Asunción Lavrin, "The Church as an Economic Institution" en Richard E. Greenleaf, *The Roman Catholic Churchin Latin America*, New York 1971, pág. 189.
89. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 398.
90. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 493.
91. Asunción Lavrin, *op. cit.*, 1971, pág. 189.

clero a 2.234.944 pesos, o sea casi la mitad de la recaudación fiscal. Según una comprobación oficial de la misma época, de los 3.941 edificios de la ciudad de Lima 1135 pertenecían a la Iglesia, conventos y fundaciones piadosas".[92]

De este modo, no es totalmente incierto afirmar que las contradicciones que se dieron entre los propietarios de indios y el clero son posibles también de entender a través de otra contradicción a saber: la que se da entre diferentes medios de enriquecimiento, uno basado en la explotación directa y privada del indio, otro basado en su explotación indirecta y pública.[93] En las reducciones fue suprimida una forma de servidumbre, la basada en la encomienda, pero no fue suprimida la servidumbre en general y no estamos muy seguros si fue, totalmente, suprimida la esclavitud. Lo dicho, independientemente de que la explotación indirecta y pública del indio de la que coparticipaba la Iglesia, hubiese sido más benévola, pues mientras los encomenderos sólo estaban interesados en obtener el mayor número de riquezas en el menor tiempo posible, la Iglesia (y el Estado) estaban interesados en asegurar las mínimas condiciones para la reproducción de la fuerza de trabajo.

3.2. LA IGLESIA COMO INSTITUCION UNIVERSAL

Pero, por mucho que la Iglesia indiana haya establecido relaciones de interdependencia con los colonos, y por mucho que fuera obediente al Estado español, no podía menos que avalar un discurso contrario a la explotación esclavista del indio. Después de haber perdido tantos terrenos en Europa, América le ofrecía la alternativa de recuperarlos y los indios representaban potencialmente la posibilidad de millones de nuevas almas convertidas. De ahí que la "estrategia" de la Iglesia en América consistió en acatar formalmente todos los designios del Estado, cuidar las relaciones con los colonos, y al mismo tiempo, asegurar su autonomía en lo que más le interesaba: conquistar espiritualmente a los indios. Por ello, en algunas materias se adelantó al Estado español, como ocurrió en 1537 cuando Paulo III se pronunció en contra de la esclavitud de los indios con el propósito de evitar cualquier complicidad que hiciera aparecer en el futuro a la Iglesia como esclavista.

Fue precisamente la posición universal de la Iglesia contra la esclavitud lo que permitió que en las Indias se consolidara un grupo de teólogos y activistas religiosos muy disciplinados, intelectualmente brillantes, y místicamente entregados a la causa del indio y a quienes dedicaremos varias páginas de este trabajo.

92. R. Konetzke, *op. cit.*, 1978, pág. 147.
93. Horst Pietschman, *op. cit.*, 1980, pág. 92.

3.3. LAS VINCULACIONES DE LA IGLESIA CON LOS ENCOMENDEROS

Sin embargo, en tanto la clase encomendera se convirtió también en clase dominante, y en algunos casos en clase dirigente, fue imposible que una parte considerable del personal eclesiástico no se pusiera a su disposición. La dependencia económica respecto a los encomenderos estaba incluso establecida en la propia jurisdicción de Indias. Por ejemplo la Ley XXIII del Libro I, Título II de la Recopilación establecía que, "los encomenderos deben procurar lo necesario al culto divino y ornamentos de las Iglesias".[94]

En la práctica se fue conformando una realidad condicionada por un complejo de interrelaciones múltiples entre encomenderos, Iglesia y Estado, la que no puede ocultar que en las Indias, los propietarios de encomiendas actúen como verdaderos "señores" pues toda la economía colonial ha comenzado a girar en torno a ellos. Respetar encomienda y encomenderos significaba entonces respetar un orden establecido del que la propia Iglesia forma parte. Que la dependencia económica de la Iglesia respecto al Estado –sobre todo a través del diezmo– es incontrarrestable, de eso no cabe duda. Pero también lo es la que irá estableciendo con los encomenderos, en esos territorios vírgenes que no son susceptibles de ser controlados desde España. De los encomenderos dependen muchas cosas: ayudas, donaciones, dinero, influencias, protección militar. Muchos sacerdotes se convierten en consejeros espirituales de las grandes familias, o en preceptores de hijos e hijas, confidentes y confesores de las nuevas damas, de las que más de alguno espera ansioso el legado que asegure una jugosa herencia. De los encomenderos depende también que las universidades y colegios funcionen, y la educación es consustancial a la Iglesia. Los únicos que pueden escapar al dominio de los encomenderos son los sacerdotes ligados más directamente a la Iglesia metropolitana, o al Estado o, y no siempre, a los miembros de las Ordenes, sobre todo cuando establecen sus reducciones y doctrinas lejos de los centros urbanos y mineros. Pero aún en este último caso es difícil escapar de los encomenderos, pues éstos también saben apelar al terror y no serán pocas las ocasiones en que asaltarán a mano armada las propias reducciones a fin de proveerse de nuevos esclavos.

Por supuesto, el clero secular, al estar en estrecho contacto con la "vecindad" es el favorito de la clase encomendera y no hay que extrañarse de que ésta hiciera todo lo posible para que alcanzase primacía por sobre el regular.

Como la realidad indiana se determina por la encomienda se vio claramente el año 1542, cuando fueron dictadas las famosas Leyes Nuevas que limitaban los repartimientos de indios. Para amarga sor-

94. Recopilación . . . *op. cit.*, Tomo I, pág. 10.

presa de la Corona, fracciones importantes del clero se pusieron al lado de los encomenderos y los acompañaron incluso en rebeliones, como ocurrió en el Perú. Fue quizás esta actitud del clero lo que impidió que tales leyes se hubieran convertido en realidad y por cierto, fue una clarinada de alerta para España y Roma que advertían de qué manera esa Iglesia teóricamente universal había echado raíces en las Indias; y se comportaba frente a problemas decisivos como una Iglesia puramente indiana.

Por estas razones, tan erróneo como aceptar la idea de una Iglesia monolítica que es un "aparato" al servicio de la clase dominante, es aceptarla como una institución que siempre defendió a los indios. La Iglesia americana también se sintió fascinada por el esplendor de la espada, olvidando la oscura santidad de la cruz.

3.4. LA IGLESIA COMO ENTIDAD AUTONOMA INDIANA

En el marco impuesto por las condiciones nombradas, resulta imposible que por momentos la Iglesia no llegue a alcanzar un mínimo grado de autonomía respecto a los dos poderes principales en pugna: el autocrático del Estado y el privado de los esclavistas.

La dimensión autónoma de la Iglesia resulta precisamente del choque producido por las contraposiciones de diferentes intereses, pues por ser la institución parte de ellos se encuentra también condicionada para erigirse como una fuerza intermediaria.

No nos olvidemos que la sociedad colonial nace con profundas grietas ya que además de ser despótica y clasista, no admite muchas posibilidades de integración entre sus sectores opuestos, semejándose —si es que no lo es— a un sistema de castas. El indio, en tal sentido, es inadmisible dentro de la cultura del conquistador, como el conquistador lo es a la del indio. Es además una sociedad nacida de la guerra, y por tanto no está precedida de ningún proceso de formación histórica. En realidad, sólo con muchos esfuerzos podemos denominarla sociedad, pues sus miembros no están relacionados sino por medio de la fuerza. Pasará mucho tiempo después de la conquista para que, como producto del mestizaje, de la urbanización, del comercio, de las artes y de los oficios, etc., vayan surgiendo sectores intermedios. Durante las fases iniciales de la colonia, hasta el más miserable de los colonos —por medio de esas propiedades colectivas que implicitan los repartimientos— es miembro de la clase dominante pues ella se define por la función conquistadora, y en ese tiempo, todos los españoles lo son.

Ahora bien, en el marco de esta sociedad artificial, la Iglesia por medio de la evangelización, por muy formal que ella sea, crea los primeros vínculos, abstractos, quizás imaginarios, pero vínculos al fin, entre conquistador y conquistado o entre encomendero y en-

comendado, y el principal de todos ellos es: *la pertenencia común a una religión común.* Pues en la esfera de lo religioso el conquistador y el conquistado se convierten en hijos del mismo Dios y por ende, en *hermanos.* Tal hermandad no existe, ni puede funcionar en ningún otro ámbito que no sea el religioso. La religión común es la *ilusión* de una sociedad que no se ha plasmado todavía como cosa pública, o de todos. Por cierto que la visión de Dios que tiene el encomendero no puede ser la misma que la del encomendado, y los propios clérigos se encargan a veces de establecer estas diferencias. Pero en lo formal, sigue siendo un solo Dios. El monoteísmo cristiano no deja a los indios siquiera la posibilidad de elegir algunos dioses que se acomoden a su situación de esclavos. La única coartada que les queda es identificarse con alguno de los santos y vírgenes de la nomenclatura católica y convertirlos en dioses particulares, o de segunda clase. O por último, adorar al demonio, como un macabro intento por rebelarse frente a la violencia de ese nuevo mundo impuesto por la fuerza. Pero en vano; siempre permanece omnipotente ese Dios único que convierte en hermanos a los peores enemigos.

De este modo, mientras la encomienda y demás formas de esclavitud disocian materialmente al indio respecto a la cultura dominante, la Iglesia lo asocia *espiritualmente.* Incluso los esfuerzos eclesiásticos y estatales destinados a hacer residir a los indios en unidades poblacionales alejadas de la de los españoles, bajo la forma de segregación, esconde una medida tendiente a lograr una integración espiritual más perfecta. Porque en el mundo del trabajo esclavizado no hay integración posible. Bajo el dominio del encomendero el indio no es más que materia, cosa, mercancía. Bajo la tutela del clérigo es un ser humano; por lo menos formalmente.

La Iglesia, por supuesto, no logra estabilizar la sociedad colonial. Esta está muy llena de tensiones para que ello sea posible. Pero logra por lo menos conformar la imagen, o un deseo colectivo de equilibrio. En esa sociedad carente de instituciones sólidas es la Iglesia la que llena los enormes espacios que la burocracia de Indias, pese a toda su aparatosidad, no puede llenar.

Incluso la Iglesia cumple funciones extraeconómicas, pues por sobre, y a veces, en contra, de los intereses inmediatos de la clase encomendera, establece normas destinadas a reglar las relaciones entre los diversos miembros y estamentos de la nueva sociedad. La Iglesia representa un orden en medio de la anarquía económica impuesta por el instinto de ganancia de los encomenderos. Al faltar una ley, es muchas veces el sentido común del frayle o del cura el que debe enmendar entuertos. Constituye matrimonios; arregla líos familiares; dictamina sobre conductas morales; en síntesis: dicta las pautas culturales en conglomerados humanos que no reconocen ley ni orden.

Por cierto, lo del papel extraeconómico de la Iglesia es bastante relativo, puesto que a fin de cuentas entrega normas de conformismo a los propios encomendados y muchas veces lucha porque la explotación de ellos sólo sea algo más racional, quizás más soportable, pronunciándose en raras ocasiones en contra de la explotación en sí. Incluso las tensiones que se dieron al interior de la Iglesia facilitaron en alguna medida su capacidad de integración, puesto que ahí tienen cabida desde los clérigos partidarios del esclavismo abierto hasta aquellos que luchan por la libertad de los indios. Por supuesto, esto es sólo un resultado objetivo y no hubo ninguna autoridad eclesiástica que se hubiera planteado atizar las diferencias en el seno de la Iglesia para afinar su rol integrador.

En fin, podemos decir que la Iglesia otorga al mundo indiano una institucionalidad mínima, estableciendo relaciones de equilibrio parcial entre sectores opuestos, reglamentando la esfera de lo privado y de lo público y permitiendo, a partir de la propia existencia de sus diferentes fracciones, una integración formal en su torno, tanto de los esclavistas como de los esclavos. Debido a la irreconciliabilidad de los intereses en pugna pudo la Iglesia, por momentos, elevarse como poder autónomo llegando así a aparecer como existiendo, "por sobre" los grupos. Pero este "por sobre" no es más que la forma aparente que se deriva de estar "en medio" de los conflictos más agudos, los que se presentan al interior como al exterior de ella con tal violencia que, por momentos, la sólida institucionalidad de la jerarquía eclesiástica lograba ser remecida desde sus cimientos hasta sus más altas cúpulas.

CAPITULO IV

ALINEAMIENTOS EN TORNO AL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

Ya conocemos cuáles son los secretos del misterio. Ya sabemos también que, en esos secretos: repartimientos y tributos, se encuentra el origen de las múltiples disputas que atraviesan esa sociedad que apenas merece el nombre de tal y que no tiene nada que ver con la imagen de un orden colonial estable y señorial que nos ha sido entregada por algunos historiadores. No sólo es ésta una sociedad inestable, sino que cataclísmica, y su normalidad no está dada por otra cosa que por sus profundos desequilibrios internos. Las formas como se expresan estos desequilibrios son variadas, y para sólo catalogarlas necesitaríamos escribir otro libro. Intentaremos, a continuación, sólo describir las principales de ellas; o lo que es igual: captar las diferentes posiciones en que la cruz se sitúa frente a la espada. Y viceversa.

1. VISION GENERAL DE LAS TENDENCIAS

Entre los historiadores que se han preocupado de estudiar las luchas políticas que surgen a partir del problema derivado de la esclavitud indiana, destaca Juan Friede. [1] Según tal autor, hay dos corrientes principales: una que se denomina *colonialista* que "pretendía legitimar y perpetuar la sumisión del indio al español; es decir, conservar la situación existente". [2] Si esta corriente hubiese triunfado —dice Friede—

> . . . se hubiera afianzado la potestad que de facto gozaba el conquistador —y por extensión todos los españoles americanos— para utilizar en su provecho la persona del indio, sus bienes y su fuerza de trabajo. [3]

1. Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo*, México 1974.
2. Juan Friede, *op. cit.*, 1974, pág. 26.
3. *Idem.*

La otra corriente es la denominada *indigenista* la que, de haber triunfado,

> . . . hubiese convertido al indio, siervo de hecho, en un libre vasallo de la Corona sin mayores obligaciones para con los españoles americanos. Hubiera producido un cambio radical en la estructura de la sociedad colonial, una verdadera revolución social, al librar una clase social mayoritaria –la indígena de la sujeción a otra, muy limitada numéricamente, pero política, militar y económicamente poderosa, la de los colonos. [4]

Aquí confesamos tener algunas dificultades con las denominaciones de Friede, pues, si designamos a una corriente como colonialista, hay que suponer que la otra no lo era, o que era anticolonialista, con lo que pasaríamos a entender las contradicciones de la conquista como derivadas de la situación colonial. Por el contrario, creemos aquí que la corriente "indigenista" no era necesariamente anticolonialista, sino que se basaba en otro tipo de sujeción colonial que no derivaba de la esclavitud de la fuerza de trabajo como consecuencia del sistema de los repartimientos. Por otro lado, la llamada tendencia "colonialista" propugnaba una mayor autonomía de los colonos respecto a la autoridad central, Y si las pruebas "post-factum" tienen algún valor, habría que decir que sobre la base de estas posiciones autonomistas cristalizaron, durante el siglo XVII, las exigencias para una independencia política respecto a España.

De este modo, preferimos aquí hablar de tres tendencias a las que denominaremos: *esclavista, centrista* e *indigenista*. Y esto, porque así ponemos el acento en el centro de las polémicas: la esclavitud o la libertad de los indios.

A la vez, debemos considerar la lucha entre estas tres tendencias como expresiones de la contradicción mencionada en el capítulo anterior entre la centralización monárquica y el poder local de los colonos o, lo que es parecido: entre un régimen privado de producción basado en los repartimientos, o el despotismo estatal basado en los tributos.

Sin embargo, como un triunfo total de la tendencia esclavista hubiera significado la independencia total de los colonos, y como un triunfo total de la tendencia antiesclavista hubiera presupuestado desprivatizar la conquista y reemplazar a los colonos-soldados por un personal burocrático y misionero del cual también –y con ciertas razones– se desconfiaba, resulta lógico que entre estos dos polos hubiera surgido una tendencia centrista y que ésta contara muchas veces con el apoyo monárquico.

No parece conveniente, en todo caso, reducir tales tendencias a una "contradicción principal", a saber: la existente entre dos sistemas

4. Juan Friede, *op. cit.*, 1974, pág. 27.

históricos, capitalismo y feudalismo. La historia real es en verdad menos esquemática que ciertos manuales de explicaciones "teóricas". Si de todas maneras se quiere ubicar la contradicción capitalismo-feudalismo, hay que hacerlo al interior de cada una de las tendencias señaladas. Podría pensarse, por ejemplo, que los propietarios de indios se orientan en un sentido capitalista, en tanto la esclavitud es un medio para una más rápida acumulación de capitales pero, al mismo tiempo debe decirse, que en la propiedad sobre la tierra reproducen una serie de formas feudales. A la inversa, los defensores de los indios parecen contradecir, a primera vista, los dictámenes de la acumulación capitalista pero, por otro lado, abogan muchas veces por el sistema salarial de explotación con lo que, en la práctica, proponen un sistema más moderno de utilización de la fuerza de trabajo y, además, rotundamente antifeudal.

También se hace necesario despejar el posible equívoco relativo a que la única diferencia entre las tendencias mencionadas reside en la actitud frente a la esclavitud de los indios. En verdad, son muchas las diferencias que están en juego y algunas de ellas se arrastran desde los rincones más oscuros del período medieval europeo como, por ejemplo: los problemas de competencia entre los poderes locales, el poder central civil y el poder religioso. Lo mismo ocurre con las formas de expresión de estas tendencias: a veces aparecen como querellas jurídicas; otras, como conflictos entre encomenderos y clérigos; otras, como conflictos económicos, especialmente los relativos a la cobranza de los impuestos; e incluso, en conflictos intereclesiásticos como los que se dieron continuamente entre el clero regular y el secular.

En lo que se refiere específicamente a la Iglesia, es difícil localizar una posición homogénea en torno al problema de la esclavitud indiana, aunque es posible percibir algunas líneas tendenciales.

En primer lugar, parece estar claro que la Iglesia establecida en España se pronunció por el sistema estatal-tributario de explotación y, por ende, por mejores condiciones de vida para los indios; lo que se explica porque allí, la institución estaba sometida a un rígido control y sus relaciones con la clase dominante indiana son más bien abstractas. En las Indias en cambio, los defensores de los indios constituyen una minoría aunque muy activa y militante.

En segundo término es posible connotar que las diferencias políticas en torno a la cuestión del indio varían de lugar en lugar. Sin generalizar, parece que en las zonas urbanas y mineras los miembros del clero tendían a defender el sistema de los repartimientos, así como en las rurales, especialmente en las llamadas "reducciones" y "pueblos de indios", los sacerdotes tendían a pronunciarse contra esas prácticas.

Las posiciones varían en el espacio pero también ello ocurre en el tiempo. Siguiendo una vez más a Silvio Zavala podemos diferenciar

dos períodos: uno, en donde la encomienda se emplea como método único para "civilizar" a los indios y que se extiende hasta 1529. En ese período son escasos los sectores que defienden a los indios, destacando el reducido destacamento dominicano de la isla Española.[5] Después de esa fecha es notoria la alarma de la Corona en relación con las demasías de los encomenderos así como frente a la creciente autonomía económica que comenzaban a mostrar. El segundo período coincide con el comienzo del fin de la fase puramente militar de la conquista y muchos hombres de iglesia creen que ha llegado la hora de dar supremacía a la cruz por sobre la espada lo que, en ciertos casos, no es sino la expresión ideológica de un proyecto muy material destinado a establecer las relaciones económicas tributarias impulsadas por la Igesia y el Estado. Que ello es así se muestra en una carta que, en ese mismo año de 1529, escribiera el arzobispo de Santiago, Don García Manrique Conde de Osorno a Carlos V. Allí se puede leer que:

> . . . ha parecido a todos que *a los indios se debe dar entera libertad* y quitarse todas las encomiendas que esten hechas dellos, y porque quitarse de golpe parece traería inconvenientes y los españoles por esta causa podrían desamparar la tierra, *que se señale un tributo moderado que paguen los indios* y la mitad deste, el primer año, se dé a las personas que ahora los tienen encomendados, y después podrá VM dar vasallos a quien lo mereciese, tomando para sí las cabeceras.[6]

Esta segunda fase se extiende, de acuerdo con nuestro juicio, hasta 1542, fecha en que fueron publicadas las famosas Leyes Nuevas tendientes a desprivatizar la encomienda.[7] Después podrá agregarse quizás una tercera –producida por la abierta rebelión de la clase encomendera americana– que se caracteriza por la búsqueda de salidas de compromiso entre los dos sistemas de producción señalados, derivándose hacia una suerte de coexistencia de acuerdo con la cual la Corona aparecería como propietaria jurídica de los indios, y los encomenderos, como sus propietarios de hecho.

Pero, independientemente de las coordenadas de espacio y tiempo en que se ubican los conflictos surgidos de la esclavitud indiana, es importante destacar que ahí se concentran un gran cantidad de concepciones teológicas y filosóficas cruzadas con intereses económicos inmediatos. Porque en las contradicciones entre la expansión de los poderes coloniales locales y el centralismo monárquico puede verse también la prolongación de la lucha entre la monarquía apoyada en, y, por la Iglesia, y los poderes fraccionales existentes en España en sus más diversas formas (feudos, castas, nacionalidades, comunas, asociaciones comerciales, agrícolas, artesanales, etc). Pues, si la Corona

5. Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid 1931, pág. 62.
6. *Idem.*
7. Lesley Byrd Sympson, "On the New Laws", en John Bannon, *Indian Labor in the Spanish Indien*, Boston 1966, págs. 50-53.

hubiese concedido una mayor autonomía a los colonos establecidos en América ¿por qué no lo hacía respecto a los poderes locales españoles? Nos encontramos pues no sólo frente a una lucha de intereses, sino también, de *principios*. La Corona no podía ceder en ninguno de estos principios so pena de negarse a sí misma. A su vez, era imposible no relacionar el problema del indio con el de las nacionalidades subalternas existentes en suelo español; ¿era posible ser vasallo y esclavo a la vez?; ¿cuáles eran las diferencias entre el trato dado a las nacionalidades árabes y judías —para poner un ejemplo— y el que había que dar a las nacionalidades indígenas? La colonización externa no podía pues sino afectar a problemas de política interior. Así comienza a quedar más claro por que "el tratamiento dado a los nativos representaba la cuestión central de la organización estatal en la Hispanoamérica de la colonia",[8] como postula Pietschman, O como también agrega el mismo autor:

> La constelación de diversos intereses entre el Estado, los colonos y la Iglesia muestra además que, independientemente del significado, —todavía no suficientemente evaluado— de la compulsión económica, el acceso al control político sobre la población indiana debería ser, tanto para Estado, colonos e Iglesia, la cuestión prioritaria, ya que en vista de los intereses conflictivos que existían, tal control era, para todas las fuerzas imbricadas, la pre-condición de la utilización económica de los nuevos recursos que representaban los nuevos territorios, así como sus habitantes.[9]

1.1. EL SURGIMIENTO DE UNA "INTELIGENTZIA" CLERICAL-INDIGENISTA

Los conflictos mencionados se vieron apresurados por la iniciativa de algunos destacamentos de clérigos que con su actitud indigenista militante dividieron los ambientes obligando a una toma más rápida de posiciones. De estos destacamentos, el más activo fue el dirigido por el padre Bartolomé de Las Casas, a quien dedicaremos muchas páginas de este trabajo. Sin embargo, hay que tener cuidado en reducir la lucha por la defensa de los indios sólo a un par de nombres ilustres. Ni Las Casas era un superhombre que estaba en todas partes al mismo tiempo, ni tampoco era un personaje aislado con ideas exóticas e incluso patológicas.[10] Lo que hizo de Las Casas un verdadero líder fue que él estaba no sólo a favor de los indios sino que también en contra de la encomienda; vale decir, en su persona se aunaron dos dimensiones que a veces estaban separadas. Pues, como ya hemos insinuado, muchos sectores indigenistas no eran anti-encomenderos, y a la inversa, sectores que sólo estaban en contra de la encomienda,

8. Horst Pietschmann, *Staat und ataatliche Entwicklung am Beginn des spanischen Kolonisations Americas,* Münster 1980, pág. 93.
9. *Idem.*
10. Ramón Ménendez Pidal, *El Padre Bartolomé de Las Casas, su doble personalidad,* Madrid 1963, pág. 316.

abogaban comúnmente por otros sistemas de explotación que les parecían más rentables.

Los frentes formados en torno al problema del indio estaban pues lejos de ser monolíticos y es necesario tener en cuenta los distintos desplazamientos de fuerzas que se observan en los distintos períodos de la conquista. Incluso, en individuos aislados podemos detectar, en distintos períodos, diversas posiciones respecto a la cuestión indiana. Casos observados por L. Hanke como el de fray Domingo de Betanzos, que de una posición favorable a los indios pasó a defender los intereses de los encomenderos y que, en los momentos postreros de su vida cambia de nuevo, y muy radicalmente, de opinión, no son exepciones. [11]

Pero independientemente de las diversas oscilaciones respecto a la cuestión indiana hay una suerte de *núcleo básico* que desde los primeros momentos se planteó radicalmente en contra de la esclavitud de los indios. De la homogeneidad de pensamiento y acción de este grupo más que de su fuerza numérica dependió que en ocasiones hicieran variar a su favor las correlaciones de fuerza. Se trata, en verdad, de una "inteligentzia" política-religiosa. Intelectuales, escritores, filósofos, teólogos, juristas son la mayoría de los defensores de los indios. Por lo mismo, nos han dejado una frondosa literatura lo que naturalmente llama a engaño acerca del comportamiento de la mayoría de los miembros de la Iglesia en las Indias quienes defendían los intereses de los encomenderos sin preocuparse en dejar testimonio escrito de sus actitudes. Es el carácter predominantemente intelectual de los defensores de los indios lo que explica, en parte, el acceso fácil que tenían en la Corte y que muchos de ellos sean funcionarios de Estado o consejeros reales como fue el caso de Francisco de Vitoria y varios de sus alumnos. La influencia de este grupo no es pues proporcional a su número. Es también esta minoría activa la que tiene acceso a las altas esferas eclesiásticas, si es que ellos mismos no son obispos como Juan de Zumarraga en México o como lo fue el propio Las Casas en Chiapas; e incluso son ellos quienes informan permanentemente al Papado acerca de las cuestiones de Indias. Y por si fuera poco, encontramos a muchos de estos defensores de los indios en las órdenes religiosas, donde logran reclutar a otros militantes para la causa común.

Así nos explicamos por qué el campo preferido de acción del grupo antiesclavista se encuentra en España y no en las Indias y por qué Las Casas viajaba tan continuamente a la corte. También se explica que muchos de los que dictaminaron en contra de la causa esclavista nunca hubiesen viajado a las Indias como es el caso del maestro Vitoria.

Conjuntamente a los grandes nombres de Las Casas, Vitoria y otros, encontramos a aquellos que fueron preparando el camino para la

11. Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas, Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*, Caracas 1962, pág. 185.

elaboración de un coherente discurso antiesclavista. L. Hanke, por ejemplo, sostiene que uno de los precursores intelectuales de Las Casas fue el padre Miguel de Salamanca quien, en una ocasión, redactó un memorial en donde acusaba a la encomienda de ser una institución que atentaba,

> . . . en contra de la razón y de la prudencia humana, contra el Rey y Nuestro Señor, y contra todo derecho civil y canónico; ítem en contra de todas las reglas de la filosofía moral y teológica: ítem, contra Dios y contra su intención y contra la Iglesia.[12]

O el caso de Matías Paz quien en 1512, sin ser antiencomendero negaba los fundamentos esenciales de esta institución a saber: el de la guerra justa y la consiguiente esclavización. Anticipándose a Vitoria en varios años, afirmaba que los indios son ciudadanos de pueblos libres, independientes y soberanos, aunque se diferenciaba de éste en materias relativas a la autoridad pontificia[13] pues Vitoria negó el derecho del papado para "repartir el mundo".[14]

Ya en los cuarenta y cincuenta de los años quinientos, cuando el enfrentamiento de posiciones entre el Rey y los encomenderos es crítico, comienzan a abundar los testimonios escritos de los defensores de los indios. En 1551 fue publicado un manifiesto de fray Miguel de Arcos, amigo personal del maestro Vitoria, titulado: "Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios" en donde pedía:

> . . . tratalles con amor y caridad, no roballos, ni matallos ni sujetallos como esclavos, ni quitarles las mugeres e hijos, etc.[15]

Y refiriéndose a los encomenderos escribía en forma nada amistosa:

> A los más de los que van les lleva hambre insaciable de oro; otros van huyendo de la pobreza, y si para traer oro les parece que conviene que mueran todos los indios, an de morir si ellos pueden.[16]

Los intelectuales indigenistas tenían sus centros de formación y de información en España. Uno de ellos, fue el convento de San Esteban en Salamanca, perteneciente a los dominicanos. El mismo Colón fue un asiduo huésped del convento. Allí ejercieron cátedras figuras como Francisco Vitoria y Domingo de Soto, y sus teorías fueron recogidas por los activistas de Indias. Hay una vinculación indisoluble entre teoría política, derecho internacional, pensamiento teológico y práctica evangélica.[17]

12. L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Buenos Aires 1949, pág. 211.
13. L. Hanke, *op. cit.*, págs. 41-42.
14. Ver capítulo 6.
15. L. Hanke, *Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas,* México 1943, pág. 6.
16. *Idem.*
17. Ver, Antonio de Remesal *Historia General de las Indias Occidentales,* Tomo I, Guatemala 1932, págs. 84-85. Venancio Carro, *La Teología y los juristas españoles ante la Conquista de América,* Salamanca 1951, pág. 262.

Francisco Vitoria propiciaba un discurso jurídico teológico no muy radical en cuestiones indianas, como ya veremos. Pero como siempre, son los alumnos los que intentan llevar hasta sus últimas consecuencias las lecciones del maestro. Como nos informa Hanke:

> . . . se sabe que los alumnos de Vitoria se encontraban por todas las Indias y en posiciones importantes en España, y que ejercieron una influencia real, en particular en las Filipinas. Se sabe también que en 1539 el rey informó a Vitoria de que necesitaba sacerdotes cultos para la instrucción y conversión de los indios, y se le pedía al dominico que enviara doce de sus discípulos a Las Indias. Alonso de la Vera Cruz en México, Bartolomé de Ledesma en Perú, Domingo de Salazar y Miguel de Benavides en las islas Filipinas, Domingo de Soto y Melchor Cano en España –para mencionar sólo unos cuantos– eran todos estudiantes o discípulos de Vitoria, o "brotes del árbol de Vitoria" como los llamaba el bibliógrafo Nicolás Antonio.[18]

Nos encontramos pues con un movimiento ideológico, con sus grupos de activistas e informadores, con sus propagandistas y agitadores, con sus teóricos y sus dirigentes. Casi un "partido".[19] Ellos son los mejores cerebros de España, en una época en que la inteligencia brillaba en las universidades y en la corte. Ellos son los que tienen que enfrentarse contra el poder del dinero y de la fuerza de una nueva clase extracontinental. Por cierto, los encomenderos también tuvieron sus intelectuales, y ya vimos que Sepúlveda agotaba sus múltiples conocimientos para justificar la esclavitud.[20] Pero a éstos les faltó la habilidad de los defensores de los indios para hacer coincidir sus posiciones con la propia "razón de Estado". Pero, sobre todo, les faltó algo sin lo que la figura de un Las Casas no hubiera existido: un sentido ético de la política y de la vida.

1.2. LA LOGICA CLASISTA DE LOS ENCOMENDEROS

La ventaja de los defensores de los indios sobre sus contrincantes era pues la posesión de un discurso ético que, a su vez, correspondía con concepciones teológicas dominantes en España. Su desventaja era, sin embargo, que ellos no tenían en las Indias una fuerza social que materializara sus proposiciones. Esta, a su vez, era la ventaja de los esclavistas, quienes pese a la debilidad de su discurso ideológico, poseían una cohesión como no la tenían ninguna clase en la metrópoli.

Los defensores de los indios eran concientes del vacío que existía debajo de sus teorías, y varios serán sus intentos para buscar sustitutos a la clase de los encomenderos. Dramáticos serán los llamados de Bartolomé de Las Casas al Rey para que mande a las Indias labradores en vez de comerciantes y soldados. Al fin los labradores llegan, pero

18. L. Hanke, *op. cit.*, 1943, pág. 379.
19. Juan Friede, *op. cit.*, 1974, pág. 111.
20. Ver capítulo 2.

apenas pisan la nueva tierra empiezan a correr como desesperados detrás del oro.[21] En otras ocasiones, los indigenistas soñaban con una conquista puramente evangélica librada en las manos de monjes piadosos, dulces, austeros.[22] Pero ¿existieron esos monjes? Sin duda los hubieron. Pero también existían aquellos que prosperaban al lado de los encomenderos y que en una mano portaban una cruz y en la otra una espada sangrienta. La otra alternativa hubiese sido apoyarse en los indios; pero ésto era sólo posible en los escasos momentos en que el Estado se encontraba en abierta confrontación contra los encomenderos, y aún así solo podían ser, como dice Friede, "aliados silenciosos de la Corona".[23]

Pero ¿eran los encomenderos una verdadera clase social?

Si por clase social debemos entender a individuos ligados por similares intereses económicos y sobre todo, por similares relaciones de propiedad y de apropiación de los medios de producción (en este caso los indios), es indudable que lo eran; y lo particular de esta nueva clase social española es que ella no está articulada directamente con las demás clases sociales del país, es decir, no forma parte de la "sociedad española". Pero, por otra parte, debe obediencia al Estado que rige sobre esa sociedad que cada día se vuelve más extraña para los que un día partieron.

Mas, los encomenderos no sólo son una clase social sino que además surgieron, y desde un comienzo, sin pasar por ningún proceso de lucha de clases, como *clase social dominante* por sobre una sociedad que todavía no se constituía como tal.

Al mismo tiempo que los encomenderos se erigen como clase social dominante van formando, por eso mismo, y mediante complejos procesos, sus correspondientes clases dominadas, específicamente: los esclavos, indios y negros. Encomenderos y esclavos son clases nuevas a las que el Estado español no estaba preparado para articular jurídicamente y es por ello que aparece por momentos tan inoperante en las Indias. Inútiles serán los esfuerzos de ese Estado por disfrazar las nuevas clases sociales con el ropaje de las antiguas formaciones medievales; ni los encomenderos logran aparecer como señores feudales ni los indios como siervos de la gleba. La tragedia del Estado español es que pretende regir sobre una sociedad *a la que no pertenece.*

Una segunda particularidad de la clase encomendera es que constituye a las clases dominadas no sólo en base a principios económicos sino que además *raciales.* Los indios son entendidos como pueblo y

21. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 157.
22. Manuel Serrano Sanz, *Orígenes de la dominación española en América*, Tomo II, Madrid 1918, pág. 292.
23. Juan Friede, *op. cit.*, 1974, pág. 173.

raza y, a la vez, como clase. Con razón Mariátegui los definiría como una "raza social".[24]

Por supuesto, no escaparía a la Corona, y mucho menos a los encomenderos, que la fuente de nutrición de la nueva clase dominante reside en la esclavitud. Como apunta Bagú:

> Los dos elementos más importantes que determinarán la diferenciación de la población colonial en clases sociales son la existencia o inexistencia de mano de obra abundante, disciplinada y barata y la posibilidad de producir artículos grandemente apetecidos en el mercado centro occidental europeo.[25]

No son pues la tierra ni la riqueza en sí sino que la mayor o menor propiedad sobre la fuerza de trabajo lo que hace posible a la clase dominante. Los conquistadores podían aceptar expropiaciones de tierras o de bienes, y de hecho las hubieron. Aquello que no podían aceptar era la expropiación de sus indios, pues ellos constituían el fundamento, la razón de ser, la misma verdad de su existencia en cuanto clase. Sin indios, los españoles americanos sólo eran súbditos de la Corona. Con indios, *eran señores.*

Así, los mineros y agricultores del Perú o México, o los ganaderos de México, y los traficantes de indios, negros y asiáticos, o los grandes dueños de plantaciones de azúcar, o los comerciates, prestamistas y usureros, etc; esto es, toda aquella gente que ha venido a "hacer la América", no son sino arterias que tienen un corazón principal: la encomienda y demás formas de repartimiento. Porque sin encomienda no sólo desaparecen los encomenderos, sino que se desarticularía la propia sociedad colonial. Pues no son sólo encomenderos quienes se benefician de las encomiendas. De manera indirecta, todo aquel que no ocupe un lugar subordinado, aunque no posea indios –sea un oficial, un burócrata, un tinterillo o un clérigo– todos, se benefician de la institución.

Todos, menos el indio.

1.3. LA EMERGENCIA DE POSICIONES CENTRISTAS

Una paradoja es que precisamente la polarización a veces extrema de las dos tendencias mencionadas, esclavista y antiesclavista, trajo consigo la neutralización recíproca de ambas y el consiguiente fortalecimiento de posiciones intermedias, *o corrientes centristas.* Parece obvio decir que la Corona buscó ese tipo de salida a fin de no lesionar ninguna de las fuerzas principales en que se apoyaba y de las que, verdaderamente no podía prescindir. Pero, por lo común, las propuestas intermedias dejaban descontentos a ambos bandos pues ¿cómo levantar una

24. José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina" en *Ideología y Política,* Lima 1969, pág. 26.
25. Sergio Bagú, *Estructura social de la Colonia,* Buenos Aires 1952, pág. 46.

teoría que legitimara la esclavitud y al mismo tiempo diera a los indios el status de vasallos libres? Todo proyecto intermedio tenía necesariamente que ser lógicamente incoherente. Pero a la Corona, más que la lógica de las ideas, le interesaba su utilidad.

Muchos son los hombres de letras que se esfuerzan por construir una posición intermedia. Uno de ellos fue el jesuita José de Acosta cuyos principios aparecen formulados en su libro "De procuranda indorum salute" publicado en el año 1588. Lo tardío de la fecha de publicación nos muestra también como, el de Acosta, es un intento por dictaminar sobre hechos ya ocurridos, de acuerdo con la "razón de Estado". Su conclusión era que "hay que predicar el evangelio a toda la gente, según el mandato de Cristo" (pero) "que la ferocidad de algunos pueblos necesita al principio de una mano fuerte, hasta que se humanicen".[26] Como se ve, nada nuevo bajo el sol. Después de tanto discutir, al promediar la conquista, los intelectuales de Estado seguían argumentando igual que al comienzo: la guerra debe estar puesta al servicio de la religión; la cruz no puede existir sin la espada.

De las posiciones centristas quizás no puede haber una más típica que la opinión del franciscano fray Pedro Mexía cuando en 1517 declaraba:

> Por lo cual mi voto es este que se sigue (. . .) es a saber, que digo que es malo quitar los indios a los españoles y es malo dejárselos. Digo que es malo quitárselos por nos lo echar a perder a ellos y a sus hijos y porque no sean defraudados de las mercedes que los reyes le hicieran en estas partes. Digo asimismo que es malo dexarselos (pues) en breve tiempo desaparecerán cuantos indios hay en estas tierras.[27]

Difícil entender la lógica centrista: lo que es malo es bueno y lo que es bueno es malo.

A su vez, el franciscano fray Toribio de Motolinía, uno de los "doce apóstoles de la conquista" condenaba duramente la explotación ejercida a los indios e incluso la de los negros, y las incluye en las que él llamaba "las diez plagas de Nueva España".[28] Pero eso no le impide, en varias ocasiones, ponerse al lado de los encomenderos en contra de la fracción indigenista dirigida por Bartolomé de Las Casas.[29]

Y parece no ser casualidad que Mexía y Motolinía hubieran sido franciscanos, pues, en el comportamiento de la orden, encontramos frecuentemente una práctica (más que una teoría) centrista. Ello se debe a que, como pocas órdenes, la franciscana contaba con mucha confianza de parte de la Corona, pero al mismo tiempo, las raíces que

26. Antonio Ibot y León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Tomo I, Barcelona 1954, pág. 421.
27. Lino Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista*, México 1977, pág. 214.
28. Motolinía, "The ten plagues of New Spain" en J. F. Bannon *Indian Labor in the spanish Indies*, Boston 1966 págs 44-46.
29. L. G. Canedo, *op. cit.*, 1977, pág. 118.

la ataban en las Indias con los españoles y con los aborígenes, eran muy profundas. Por ello a veces condenan abiertamente al sistema de repartimientos y al mismo tiempo lo defiendan.[30] Por lo común y de manera muy pragmática se adaptaban a las condiciones que prevalecían en los distintos lugares donde se establecían. Así, en sus doctrinas y reducciones postulaban la libertad de los indios y en las zonas habitadas por los españoles, defendían la encomienda. Incluso en 1526, en Nueva Granada, se pronunciaron por la perpetuidad de la institución.[31] Y sobre la necesidad de encomendar a los indios de todas las ciudades, decían:

> . . . nos parece que todas se deben repartir y encomendar, porque todas han de tener y estar en nombre de Vuestra Majestad ninguno tener, como dicen, horca y cuchillo, salvo sin no quisiése Vuestra Alteza hacer merced a alguno por sus grandes servicios desta juridicción civil y criminal (. . .) la tierra toda es de Vuestra Majestad, ponga en ella la imposición que le plugicre, pero nada quede sin encomendar, si así a todos pareciése convenir.[32]

Nótese cómo los franciscanos de Nueva España tratan de lograr algún equilibrio entre el poder político de la Corona y el económico de los encomenderos. Los indios a los encomenderos, la soberanía al Rey, parecía ser su divisa. Por supuesto que los encomenderos preferían tener siervo sin soberanía a tener soberanía sin siervos, como era el caso del Rey. Los franciscanos, en esta ocasión, servían a dos señores. Al primero le otorgaban el poder económico, al segundo el poder político. Por cierto, este equilibrio rara vez resultaba, y los encomenderos, apenas tenían un poder ya querían el otro. Entonces, los centristas franciscanos, delegados del Estado al fin, debían ponerse en contra de los encomenderos y en una ocasión, Francisco de Soto y Francisco de Vitoria (no confundir con el teólogo dominicano) hubieron de escribir al Monarca una carta fechada el 24 de junio de 1545 donde angustiosamente le pedían que él mismo viniera a América a sentar su soberanía (bajo el pretexto de que se tomara un descanso) agregando:

> En cuanto toca al vasallaje y señorío de los indios, sentimos y afirmamos todos los religiosos de la orden que a ninguno conviene el tenerlos sino a Vuestra Majestad. y esto para Dios por quien los tiene y para (cl) mundo pues lo ha menester y para la seguridad de su real conciencia. Mayormente que los indios desean a Vuestra Majestad por su señor y en ello sienten favor, y tienen esto entendido de las leyes y ordenanzas.[33]

La tendencia centrista resultó pues de los ingentes esfuerzos de la Corona para asegurar su dominación formal sobre sus nuevos vasallos. Para ello utilizó todas las armas jurídicas y políticas que tenía

30. Ver por ejemplo, Richard Stafford Poole "The franciscan Attack on the Repartimiento System" (1585), en J. F. Bannon, *op. cit.*, pág. 66.
31. Silvio Zavala, *La Encomienda Indiana*, Madrid, 1931, pág. 55.
32. *Idem.*
33. L. Gómez Canedo, *op. cit.*, pág. 226.

a su disposición y dio especiales instrucciones a las autoridades de Indias para que hicieran cumplir aquellas disposiciones tendientes a limitar las ansias de poder de la clase encomendera.

Entre las autoridades centristas destaca, sin duda, el presidente de la Audiencia de Nueva España, don Sebastián Ramírez de Fuenleal quien, por algunos historiadores aparece confundido en el grupo de los defensores radicales de los indios puesto que, en su celo por defender los intereses de la Corona, llegó a proponer en 1532 que oficiales reales se hiciesen cargo de los indios y que a los conquistadores se les ortorgase una simple pensión regular.[34] Las proposiciones del obispo Fuenleal nos aparecen sin embargo centristas puesto que se entienden en el marco de las primeras medidas propuestas a fin de solucionar, de manera *reformista,* algunos de los problemas que aquejaban a los indios, como quedó demostrado en las leyes de Burgos que ya analizaremos. Como establece Lesley Byr Simpson,

> . . . a pesar de los sentimientos de Fuenleal hacia la encomienda, no hay pruebas de que presionara para llevar a cabo las instrucciones de la Audiencia más allá de los límites de la estricta prudencia.[35]

A juicio de Fuenleal, lo único que el Rey debería conceder a los conquistadores y pobladores era lo siguiente:

> Mande Vuestra Majestad hacerles merced de los *tributos, rentas y servicios personales* que los pueblos dieren, ahora sea en mucho o en poco señalando a cada uno el pueblo o pueblos de do ha de llevar el tal tributo o servicio, según la calidad de su persona . . . por este medio el indio entiende que *es vasallo o "macehual" de Vuestra Majestad y que los españoles no tienen sino el tributo que Vuestra Majestad les manda dár.* Dando Vuestra Majestad solamente los tributos, no se hace agravio al señor (cacique) que los indios tienen en aquel pueblo, al cual *forte* pertenece el señorío por tiempo inmemorial, y lo han poseído sus mayores por derecha sucesión, o por aquella vía de suceder que tenían de costumbre.[36]

Véase pues que, a pesar de la radicalidad con que Fuenleal argumenta en contra de los conquistadores, lo hace exclusivamente desde un punto de vista de Estado. Así, para él,

> . . . el tributo de los indios en favor del Rey está fundado en *derecho,* porque el Rey de España era ahora Señor de las indias.[37]

Y sólo es por ello que deben limitarse los derechos de propiedad de los encomenderos. De este modo, "los españoles sólo debían tener a lo sumo dos cabellerías de tierras en los pueblos que tributaran".[38] Y aún así,

34. L. Hanke, *op. cit.,* 1949, pág. 212.
35. L. B. Simpson, *Los conquistadores y el indio americano,* Barcelona 1970, pág. 118.
36. Silvio Zavala, *op. cit.,* 1935, pág. 68.
37. *Idem.*
38. *Idem.*

. . . los tributos, rentas y servicios personales que llevaran los encomenderos debían moderarse de tres en tres años por la Audiencia, o por quien el Rey mandara, y si alguno llebara servicio fuera de tasa, perdiera los indios.[39]

No se necesita entonces extrema agudeza para percibir que lo que el obispo Fuenleal defendía era el sistema tributario de producción en contra de un sistema basado en los simples repartimientos. Era antiencomendero; pero no antiesclavista.

Y esto hay que tenerlo siempre en cuenta: mientras que para la corriente centrista lo más importante era asegurar el señorío del Rey sobre los indios, para la corriente esclavista se trataba de *devolver* el señorío a los indios, en tanto pueblos independientes y soberanos.

2. PROBLEMAS QUE PLANTEO A LA IGLESIA Y AL ESTADO LA ESCLAVITUD DE LOS INDIOS

Parece estar claro entonces que lo que realmente importaba en las "altas esferas", más que la esclavitud indiana, era la autonomía que alcanzaban en Indias tanto colonos como clérigos. De ahí los esfuerzos de los poderes centrales por limitar la esclavitud o, por lo menos, encubrirla bajo otras formas (como la encomienda, por ejemplo).

En "hecho" de la esclavitud indiana tomó por sorpresa a la Corona. La reacción espontánea de los reyes Católicos fue aceptarla como algo lógico y natural, o como un simple botín en pago a las empresas descubridoras. Así por lo menos lo expresan las primeras disposiciones. Una carta real del 12 de abril de 1495 ordenaba que:

. . . los indios que vienen en las carabelas, pareee que se podrán vender allá mejor en esta Andalucía que en otra parte; debeslo faeer vender eomo mejor os pareeiere.[40]

Pero otra cédula correspondiente al 16 de abril del mismo año muestra que en los reyes se despertaron repentinas dudas:

Por otra letra nuestra vos hubimos escrito que hiciéseles vender los indios que envió el Almirante don Cristobal Colón en las earabelas que agora vinieron, y porque nos queríamos informarnos de letrados, teólogos y canonistas si con buena eonciencia se pueden vender estos por esclavos o no, y esto no se puede facer hasta que veamos las eartas que el Almirante nos escriba para saber la causa por qué envía acá por cautivos . . .[41]

Lo repentino de tales dudas se explica mejor si se entiende como reacción de la Corona al singular apetito que había mostrado Colón respecto a las personas de los indios, y porque, en efecto, ya había comenzado a repartirlos entre sus huestes, lo que provocaría las iras

39. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1935, págs. 68-69.
40. Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, Madrid 1953, pág. 2.
41. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, págs. 2-4.

de la reina Isabel frente a aquel Almirante que se atrevía a disponer de sus "vasallos" como cosa propia. Tiene razón pues L. B. Simpson cuando apunta,

> . . . que el estallido de ira de Isabel no debe ser considerado bajo el concepto de que ella desaprobaba la esclavitud. Su objeción puede haber sido más bien motivada por la apropiación indebida por Colón de su soberanía. [42]

Ya el año 1500 la Corona había ordenado:

> . . . que los indios que se trajeron de las islas y se vendieron por mandato del Almirante, se pongan en libertad y se restituyan a los países de naturaleza. [43]

Y en las instrucciones de Isabel el año 1502 a las autoridades de la Española se consignaba:

1. que la tarea fundamental de los españoles era la evangelización de los indios.
2. que los indios eran, en primer lugar, vasallos de la Corona.
3. que debía pagarse un salario a los indios por sus servicios en las minas y otros fueros.

Así se fue sentando la doctrina de que los indios no debían ser considerados como esclavos.

2.1. NO A LA ESCLAVITUD ABIERTA

La Corona no aceptaría la comercialización de la fuerza de trabajo indígena, pero aceptaría por otra parte la esclavitud encubierta. Esto significaba que los indios no podían ser vendidos ni trocados e incluso que, por lo general, no podían ser separados de sus territorios de origen o distribuídos en los llamados "pueblos". En una instrucción correspondinete a marzo de 1503 se especificaba:

> Primeramente porque somos informados que lo que se cumple a la salvación de las ánimas de los indios en la contratación de la gente que allá están, es necesario que los indios se repartan (en) los pueblos que vivían juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes, y que allí tengan cada uno de ellos su casa habitada con su mujer e hijo y herederos, en que labren y siembren y críen sus ganados; y que en cada pueblo de los que se hicieren haya iglesia y capellán que tengan cargo de las doctrinas y enseñen en nuestra santa fe católica. [44]

La esclavitud abierta sólo sería aceptada en principio para el caso de los indios prisioneros en las guerras, en particular para los indios caribes según reza una provisión fechada en Burgos el 23 de diciembre de 1511. [45]

42. L. B. Simpson, *op. cit.,* 1970, pág. 18.
43. R. Konetzke, *op. cit.,* 1935, pág. 4.
44. R. Konetzke, *op. cit.,* 1953, pág. 9.
45. R. Konetzke, *op. cit.,* 1953, pág. 31.

Mediante la doctrina de la esclavitud por derecho de guerra la situación del indio empeoró, pues para obtener esclavos bastaba hecerle la guerra. A tal punto deben haber abusado los conquistadores de estas disposiciones que el 20 de mayo de 1528 el Rey hubo de dictar provisiones a la Audiencia de Santo Domingo a fin de que se averiguara "Las causas que hubo para hacer guerra a los indios y declararlos esclavos".[46]

De todas maneras, que rigiesen prohibiciones para convertir al indio en mercancía, no significa que el tráfico esclavista no hubiese sido una actividad generalizada en Indias. A lo largo de toda América se constituyeron bandas que robaban a los indios de sus pueblos y los comerciaban clandestinamente y a veces con la colaboración tácita de las propias autoridades.

Pese a todo no deja de ser interesante preguntarse por qué Estado e Iglesia insistieron siempre en no aceptar la esclavitud abierta. Una posible razón es que para los objetivos evangelizadores se necesitaba concentrar a los indios en lugares fijos a fin de convertirlos en clientes de una diócesis o de una doctrina, como se denominaban los espacios jurisdiccionales concedidos a la Iglesia. Sin embargo esta es una razón muy secundaria, pues aceptarla como principal significaría creer que el objetivo principal de la conquista era la evangelización de los indios.

2.2. EL PELIGRO REPRESENTADO POR EL RAPIDO AGOTAMIENTO DE LA FUERZA DE TRABAJO INDIANA

La razón principal de las posiciones en contra de la esclavitud de parte del Estado e Iglesia las encontramos sí, en el fundado temor que se expande en la metrópoli frente a un posible agotamiento de la fuerza de trabajo en las Indias debido a los sistemas inhumanos de explotación impuestos por los conquistadores.

Particularmente sensibles frente a la mortandad generalizada de los indios fueron los sectores eclesiásticos. En 1529, el obispo de México Juan de Zumarraga ponía en alerta al monarca acerca de la posibilidad de despoblamiento en Nueva España debido a que los indios eran utilizados como animales de carga.

> Item, porque los indios son muy maltratados de los españoles caminantes que los llevan cargados a todas partes a donde quieren ir, como acémilas, y aún sin dalles de comer, y por esto padecen mucho daño; y este daño es principalmente entre los que cogen oro, que para mantener los esclavos que traen en las minas, cargan los indios libres que tienen de encomienda y los llevan cargados treinta, cuarenta o cincuenta leguas más y menos de que por los caminos mueren muchos ...[47]

46. R. Konetzke, *op. cit.*, 1953, pág. 111.
47. Joaquín García Icazbalceta. *Don Fray Juan de Zumarraga*, Tomo II, México 1947, pág. 238-239.

Las denuncias de Zumarraga se basaban en hechos concretos . . . De acuerdo con las cifras dadas por Woodrow Borah y Sheburne Cook respecto al México Central hoy sabemos que, en esa región, antes de la llegada de Cortés, habían 25.000.000 de habitantes. En 1532, habían 16.800.000. En 1548, 3.000.000. En 1568, 2,650.000. En 1580, 1.900.000. En 1595, 1.375.000. Y en 1605, 1.075.000. Según estos cálculos, bajo el efecto de la guerra, los trastornos económicos y sociales y las nuevas enfermedades, la población –notablemente densa antes de la conquista– disminuyó en más de un 90% entre 1519 y 1607. Una de las peores catástrofes demográficas de la historia de la humanidad, como apunta Vives.[48]

En la Isla Española el panorama era similar.

> A la llegada de los españoles la región debió tener un poco más de 100.000 indios; en 1508 sólo había 60.000; en 1554, 30.000 y así sucesivamente hasta 1570, año en que la documentación de la época señala que los habitantes autóctonos de la isla apenas llegaban a 500. En general, con variaciones más o menos sustanciales en los motivos y en las cifras, este mismo fenómeno se va repitiendo en diferentes años en el resto de Hispanoamérica.[49]

Los defensores de los indios captaron que estos argumentos "económicos" interesaban mucho más en la corte que los puramente éticos, de ahí que los utilizaban con frecuencia. El Padre Las Casas, por ejemplo, alertaba en estos términos al Rey:

> . . . porque pierde Vuestra Majestad y su real corona infinito número de vasallos que le matan, los cuales nadie puede bastar a contar . . .[50]

De igual modo fray Jacinto de San Francisco en una carta enviada a Carlos V el 20 de julio de 1561 se condolía enormemente de la suerte de los indios, y de la destrucción de sus bienes.

> Que cristiano o que hombre hay que tenga algún respeto de hombre que esto no sienta con gran dolor y lástima viendo que por culpa de los españoles y por su crueldad y tiranía han perecido tanta gente (. . .) y como yo fuese el primer español que en esta vida los vió y pasó sus tierras, y así las grandes poblaciones que en ellas había, y la gran fertilidad de las tierras, y que en tan poco tiempo ya han perdido y acabado todo; lloro gotas de sangre por haber sido el primer descubridor dellos, y por ver que todos han perecido con excesivos trabajos, e sin doctrina, sin fe, sin bautismo, y todo debajo de aumentar las rentas de Vuestra Majestad y de la corona real de España.[51]

48. Juan Vicens Vives, *Manual de Historia Económica de España*, Barcelona 1967, pág. 353.
49. Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1964, pág. 21.
50. Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, Vol. III, México 1965, pág. 807.
51. De la carta de fray Jacinto de San Francisco al rey Felipe II, México 20 de julio de 1561, *Códice Franciscano*, pág. 239.

Y el padre dominico Francisco Valverde escribía en noviembre de 1538 desde el Cuzco al rey, y de manera muy amarga, que sería mejor hacerles la guerra a los indios que esclavizarlos pues lo primero causaría menos víctimas: "Vuestra majestad crea que es menos daño para la tierra alanceallos, si estuvieran en guerra, que no hacelles esclavos".[52]

De este modo comenzamos a explicarnos cual es el exacto sentido de las múltiples, casi monótonas instrucciones que se encuentran en las leyes de Indias para que los indios no sean utilizados como bestias de carga, para que se les otorgue salario, para que no se llevaran mujeres y niños a las minas, etc.[53] Incluso, para autores como Luis Vitale, las medidas de protección a los indios tomadas por la Corona,

> . . . no obedecían a un sentido ético, de bondad o respeto por el ser humano, sino a un criterio intrínsecamente capitalista: preservar la mano de obra explotada, evitar la exterminación física de los que producían la riqueza, impedir la muerte masiva de aquellos indios que con su trabajo proporcionaban los metales preciosos a las arcas reales.[54]

Los conquistadores, en efecto, mediante la "anarquía de la producción" estaban matando a la gallina de los huevos de oro del naciente capitalismo mundial. Es así que muchas disposiciones y leyes de Indias deben entenderse como medidas para preservar los "yacimientos de fuerza de trabajo" que estaban siendo desperdiciados. En ese sentido los clérigos podían cumplir, mucho mejor que el personal militar, las tareas que demandaba el cuidado de la fuerza de trabajo. De este modo se produciría una alianza táctica entre los funcionarios "modernistas" que proponían regular estatalmente el mercado de trabajo, y los defensores de los indios que se planteaban en contra de la esclavitud desde posiciones principalmente éticas.

2.3. LA ESCLAVITUD COMO FACTOR DEFORMANTE DE LA ECONOMIA COLONIAL

Aparte del rápido desgaste de la fuerza de trabajo como consecuencia del genocidio cometido en las Indias, hubo otro "factor económico" que en relación a la esclavitud indiana preocupaba en los medios estatales y éste era: que la esclavitud en sus diversas formas impedía que en la sociedad colonial se estableciera una suerte de división del trabajo que permitiera un mínimo de equilibrio entre las diversas áreas de producción. En efecto, la relación esclavista bloqueaba el desarrollo de actividades económicas que la Corona en un comienzo pretendió impulsar en las colonias a fin de que éstas no fuesen estric-

52. Citado por Fray José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español*, Quito 1962, pág. 20.
53. L. B. Simpson, *op. cit.*, 1970, pág. 96.
54. Luis Vitale, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, Tomo II, Santiago 1969, pág. 59.

tamente dependientes de la metrópoli como, por ejemplo, las actividades agroganaderas que desde un comienzo se "subdesarrollaron" en relación con las mineras.

El esclavismo generalizado impidió también que la clase "conquistadora" se hubiese transformado en una clase colonial laboriosa pues a los españoles les resultaba mucho más fácil obtener una encomienda, y dedicarse a vivir de las rentas que le proporcionaba el trabajo gratuito de los indígenas, sin preocuparse de tomar iniciativas tendientes a dinamizar la producción. Ello derivaría en una suerte de caos económico del cual nos da cuenta un cronista del período, como lo fue Remesal:

> Acariciados pues y honrados los oficiales de la ciudad de Santiago, más que otros ningunos del viejo y del nuevo mundo, dicron las riquezas y haciendas su fruto, que fue entonación y soberbia y desdeñarse de lo que antes eran. El herrero apagó la fragua, el sastre cerró la tienda, y tan lejos estaba de la puntada que aún no sabía como se llamaba la aguja y el dedal, aunque la una le picase y la otra le entrase por el dedo. El zapatero no conocía las normas y para sí mismo enviaba los zapatos fuera de la ciudad. El carpintero huía de la azuela y trataba de jaezes y caballos y que otro hiciese las obras de la ciudad y se enfrentaba quc le dijcsen que había serrado un madero. De aquí procedían mil pesadumbres en la República, porque se trataba el orden de cualquiera bien concertada, como aquella lo pretendía ser.[55]

En términos económicos muy actuales se podría decir que los repartimientos de indios actuaban como un "enclave" en medio de la sociedad colonial lo que, al mismo tiempo que favorecía la acumulación de capitales a escala mundial, desarticulaba y "sub-desarrollaba" la economía local. Aquellos historiadores que han creído encontrar las causas del diferente desarrollo de América del Norte en relación con la del Sur en las peculiaridades del "carácter" anglosajón, muy distinto al hispano, han pasado por alto las deformaciones que produjo la institución de los repartimientos y la consiguiente esclavitud. Pues no sólo es el hábito del ocio, propio del hidalgo español (que seguramente no se diferenciaba mucho del de los nobles ingleses) sino que los propios repartimientos son los que *obligan* a no trabajar. Artesanos, labradores, hombres de oficio en general, no tenían ningún incentivo para continuar sus profesiones en un lugar donde era tan fácil enriquecerse por otros medios. Los repartimientos se arraigaron en la sociedad colonial también como un *hecho cultural* cuyos efectos todavía se hacen sentir.

Sin embargo, pese a todas las deformaciones que produjo, la esclavitud no podía dejar de ser el centro de la economía colonial. Como ha dicho Bagú:

> La esclavitud americana fue el más extraordinario motor que tuvo la acumulación del capital comercial europeo y éste, a su vez, la

55. A. Remesal, *op. cit.*, Tomo I, 1932, pág. 249.

piedra fundamental sobre la cual se construyó el gigantesco capital industrial de los tiempos contemporáneos.[56]

Pero, al mismo tiempo, la esclavitud, que era un medio para la acumulación a escala mundial, se transformó en las Indias en un fin, determinando todo el resto de la economía a su alrededor. Como formula Ianni:

> La explotación del trabajo forzado, en particular del esclavo, estaba subordinada a los movimientos del capital europeo. Ese capital regía el proceso de acumulación sin preocuparse por regir el proceso de producción.[57]

Acumulación que se separa y se autonomiza del proceso de producción: he ahí otras de las claves de la economía colonial en América.

2.4. PROBLEMAS POLITICOS PRODUCIDOS POR LA ESCLAVITUD

Si los indios eran sometidos a un tipo de esclavitud similar a la de los negros, sus "amos" pasarían a ser sus propietarios. Pero eso significaba que el Rey no podía considerarlos como auténticos "súbditos" y, con ello, se abría una brecha por donde podría haberse cuestionado su propia soberanía sobre los territorios descubiertos. Es precisamente en estos puntos en donde el Rey necesita toda la colaboración de la Iglesia pues: reconocer que los indios son hijos de Dios es la primera condición para que sean súbditos. Las polémicas en torno a este tipo de problemas distaban entonces de ser meras poses especulativas de las clases intelectuales de la península ya que apuntaban a la propia legitimidad del poder real.

En la práctica, instituciones como las de los repartimientos dejaban reducidos a los indios, en el mejor de los casos, a la calidad de "súbditos por mediación", situación que no era deseada, ni con mucho, en la corte. Fue por estas razones que en el año 1540 observamos un interesante intento del Rey por obviar las mediaciones impuestas por los repartimientos. Se trataba nada menos que de establecer relaciones directas entre el poder central establecido en España, y los principales caciques indios. Ese año Carlos V envió incluso una carta al cacique Don Jorge, Principal del pueblo de Tegpanatitan. En la carta se puede leer:

> Por relación de fray Bartolomé de Las Casas he sido informado en pacificar y traer de paz los naturales de las provincias de Tezulutlán que estaban en guerra, y el favor y ayuda que para ello habéis dado al dicho fray Bartolomé de las Casas y fray Pedro de Angulo y a los otros religiosos que en ellos han entendido a lo cual os agradezco y tengo en servicio y así os encargo lo continueis, hasta que del todo los naturales de dichas Provincias vengan en conocimiento de Nuestra Santa Fe Católica y estén bajo nuestro yugo y servicio como vasallos nuestros, y cuando los dichos fray Bartolomé de Las Casas y

56. Sergio Bagú *Economía de la sociedad colonial*, Buenos Aires 1949, pág. 131.
57. Octavio Ianni, *Esclavitud y Capitalismo*, Buenos Aires 1979, pág. 17.

fray Pedro de Angulo o cualquier dellos, o sus compañeros hubieren de entrar en las dichas Provincias, que así están de guerra, entréis justamente con ellos e llevéis con vos las personas e Principales con quien habeis entendido hasta agora en la dicha pacificación. Teniendo por cierto, que así de lo que me habeis servido como de lo que de aquí en adelante me sirvieredes, tendré memoria para os haced la merced que hubiera lugar y así enviamos a mandar a nuestro gobernador de esta Provincia y al Obispo de ella que os favorezcan e no consientan, ni den lugar que se os inpongan servicios inmoderados.[58]

La carta es importante. No sólo porque nos muestra las posiciones de la Corona en relación con los indios en los períodos preliminares al dictado de las Leyes Nuevas; no sólo porque se nota la hábil mediación del padre Las Casas y comprueba una vez más la relación de alianza política en que se encontraban los defensores de los indios respecto al poder central; además de todo eso, porque nos relata que la Corona llegó a tener tanto temor de la autonomía alcanzada por la clase encomendera, que hasta se planteó la posibilidad de aceptar los poderes naturales de los indios como sustitutos de los conquistadores en lo que se refiere a las tareas de intermediación entre el Rey y sus "súbditos" de las Indias. Ello habría significado reconocer a los indios como miembros de pueblos soberanos adscritos confederativamente al imperio español. Que esta carta no fue producto de un arrebato aislado del Rey nos lo dice Remesal:

Lo mismo y por las mismas palabras se debió de escribir a los demás caciques. Porque no es de creer que habiendo trabajado todos en ayudar a los padres a pacificar la tierra, principalmente a Don Juan, a sólo uno agradeciése su Majestad el servicio que se le había hecho.[59]

Los proyectos implícitos en la carta al cacique encajan por lo demás perfectamente bien en lo que Ramón Menéndez Pidal llamaba "La Idea Imperial de Carlos V".[60]

Aquel era un imperio simplisísimo -escribe Menéndez Pidal- sobre gentes en estado primitivo, sin nexo alguno político con otras tierras, sin relación histórica alguna con el viejo mundo. Trabajó sin embargo Carlos V, como habían trabajado Fernando e Isabel, para dar al nuevo imperio americano fundamentos de juricidad que lo vinculasen a la ideología del viejo mundo.[61]

En otras palabras: para que las Indias fuesen jurídicamente españolas se requería no sólo que los españoles posesionaran tierras sino que además, los indios, fueran reconocidos como súbditos del Rey de España. Pero, entre el indio como súbdito y el rey-soberano, se interponía la presencia del encomendero en tanto propietario informal del indio. Que el rey quisiera deshacerse de esta interposición es

58. A. de Remesal, *op. cit.*, Tomo I, 1932, pág. 227.
59. *Idem.*
60. Ramón Menéndez Pidal, *La idea imperial de Carlos V*, Madrid 1963.
61. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 34.

algo lógico, y así entendemos mejor porque dió tantas facilidades a Las Casas en su lucha contra la clase encomendera. Pero, eso que es tan claro, no lo entiende el mismo Menéndez Pidal quien en un libro defiende la "idea imperial" de Carlos V y en otro, combate a Las Casas, precisamente uno de los mejores paladines de tal "idea".[62]

Fueron los consejeros políticos más cercanos al Rey los que primero se dieron cuenta de los peligros políticos que se derivaban de la esclavitud indiana. Quienes dieron la clarinada de alerta fueron los Predicadores de Carlos V que, ya en 1519, intervinieron en el Consejo de Indias tomando abierto partido en contra de la encomienda. Sus argumentos eran muy precisos:

> La encomienda es contra toda razón y prudencia humana porque *es imposible controlar al encomendero* quien tiene en sus manos servirse del indio y no bastan justicias, leyes ni visitadores; el indio nunca declara los agravios por temor al amo.[63]

El Rey tiene que haber captado de inmediato la argumentación como para haberse decidido a intervenir directamente en los, hasta entonces, asuntos privados de los conquistadores. Incluso, los Predicadores profundizaron más sus planteamientos:

> Resta pues manifiestamente, que el dominio y el señorío del Rey, nuestro Señor, depende, o del bien y acrecentamiento que procura aquella república, como sueña la concesión apostólica, o de la voluntad de aquellos pueblos, y pues este medio de la encomienda destruye y deshace aquella república en lo espiritual y temporal, y hace aquellos vasallos involuntarios, como por muchos ejemplos ha constado, ergo, quítale todo el derecho que aquellas tiene, y donse se piensa por aquel medio hacerle Señor, le hacen tirano, quitándole el verdadero señorío que tiene en ellas.[64]

O dicho así: los conquistadores a través de la encomienda arrebataban la soberanía al Rey convirtiéndolo en tirano frente a los indios. En consecuencia, la soberanía real solo podía ser recuperable mediante una actitud contraria a la encomienda y demás formas de repartimiento. Más lúcidos no podían ser los Predicadores del Rey.

Por cierto, no olvidarían los Predicadores dirigir también su mensaje a los altos personeros eclesiásticos, argumentando que la encomienda era una institución contraria a la evangelización de los indios.

> La encomienda es contra Dios y contra su intención y contra su Iglesia porque ¿cómo podrán los predicadores instruir a los indios fatigados de los trabajos? Los encomenderos les dan malos ejemplos porque no son hombres virtuosos; los indios empleados en cavar minerales no hacen fructificar la tierra, y con ello faltan los diezmos en la Iglesia.[65]

62. Ver capítulo 2.
63. S. Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 32.
64. S. Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 33.
65. S. Zavala, *op. cit.*, 1935, pág. 34.

Estas no son sino las primeras muestras de una abierta contradicción entre los evangelizadores y los conquistadores la que se va a desarrollar hasta el punto que evangelización y conquista, de términos sinónimos se transformarán en términos opuestos.[66]

En términos generales, lo que percibían los Predicadores era que los encomenderos estaban en vías de convertirse en una clase social independiente a la jurisdicción real. Bagú ha captado correctamente la esencia del problema cuando expone:

> Aunque la corona no tenga idea precisa de lo que es una clase social, sí sabe con certeza de que hay partes de la población con derechos y poder económico y otras con derechos y poder muy distintos. Lo que el imperio se propone es marcar con nitidez los límites de unas y otras; determinar que individuos deben estar allí y quienes allá; indicar, hasta en detalles, en que formas y en que circunstancias deben manifestarse la subordinación que todos los grupos deben a la corona. España fue también en esto más lejos que otros imperios que se quedaron por hacer lo que hubieran querido.[67]

Los encomenderos, en suma, atentaban en contra de la propia "idea imperial".

2.5. LA ESCLAVITUD DE LOS NEGROS ¿UN CASO APARTE?

Ni el Estado español ni la Iglesia se preocuparon demasiado por la suerte de los negros esclavos en las Indias. Ese es un hecho objetivo. Incluso, la esclavización de los negros fue utilizada como un contrapeso a las limitaciones impuestas para esclavizar a los indios. Así se explica por qué España alentó el tráfico de esclavos practicado por otras potencias. Durante la era, cien millones de africanos fueron obligados a abandonar su patria. Africa fue convertida en parte integral de la aceleración del capitalismo mundial.

> Desde el siglo XVI en que se inició el tráfico de africanos hacia el Nuevo Mundo, hasta el siglo XIX en que ese tráfico cesó y terminó la esclavitud, cerca de 9.500.500 negros habían sido transportados de Africa. La mayor parte de ellos fue llevada a Brasil, que absorbió el 38% del total. Otro 6% fue llevado a Estados Unidos. A Las Antillas británicas fue el 17% y otro 17% a las colonias francesas del Caribe. Finalmente, otro 17% fue llevado a las colonias españolas. Cuba recibió 702.000 africanos, es decir, más que cualquiera otra colonia española, mientras que México recibió cerca de 2.000.000.[68]

66. Entre otros, los ilustres Predicadores fueron: fray Miguel de Salamanca, dominico; los hermanos Coroneles (Luis y Antonio) doctores de la Universidad de París; fray Alonso de León, teólogo franciscano, fray Alonso de Medina, dominico, etc.
67. S. Bagú, *op. cit.*, 1952, págs. 160-161.
68. O. Ianni, *op. cit.*, 1976, pág. 16. Sobre el tema ver además Magnus Mörner *Estado, razas y cambio social en la América colonial*, México 1974, Nicolás Sánchez Albornoz y José Luis Moreno, *La Población de América Latina*, Buenos Aires 1968, Roger Bastide *Les Ameriques Noires*, Paris 1967. Scell Georges *La Traite Negriere aux Index de Castille*, París 1906, Arthur Ramos, *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, México 1943. Habert. S. Klein *Slavery in the Americas, A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Londres 1967.

A diferencia de lo que ocurrió con la esclavitud de los indios, la de los negros encuentra sus precedentes en España.

> A fines del siglo XV había en Andalucía numerosos esclavos negros, importados directamente de Guinea para las naves castellanas, y después del tratado de paz de Alcacovas (1479) comprados en los mercados portugueses de esclavos.[69]

Esto es, la esclavitud de los negros era ya un hecho "normal" en España, lo que no excusa la actitud displicente de la Corona y sobre todo de la Iglesia frente a esa situación. Quizás la agrava.

Es cierto que España no participó directamente en el comercio de esclavos negros. Si lo hubiera hecho quizás ello la hubiera obligado también a comercializar abiertamente a los indios. Pero la razón fundamental era que España no poseía colonias "productoras" de negros y,

> . . . como siguió la política de restricción de su marina mercante, los extranjeros monopolizaron todas las operaciones relativas a la captura, compra y venta de esclavos.[70]

Los territorios africanos de "extracción" de esclavos se encontraban principalmente en manos de compañías portuguesas. Pero como no siempre los españoles podían contratar los oficios de los negreros lusitanos, se utilizó el sistema de las *licencias,* mediante el cual eran aceptados los oficios de banqueros y comerciantes europeos que tenían relaciones comerciales con los lusitanos".[71]

España intentó, por cierto, intervenir más de cerca en el negocio negrero a fin de no depender de sus vecinos en un sentido absoluto. Fue así que la propia Casa de Contratación de Sevilla buscó establecer una suerte de monopolio esclavista. Laurente de Gorrevod, mayordomo mayor del Rey Carlos obtuvo en 1518 licencia para llevar a América 4.000 negros, auspiciado por la Casa de Contratación. Gorrevod vendió sus derechos a mercaderes genoveses y estos sólo llevaron un pequeño número de esclavos con el objetivo de mantener los precios a un tipo excesivamente elevado. La Corona quiso entonces tomar por su cuenta el negocio, pero muchos eran en efecto los obstáculos jurídicos que se le oponían, de ahí que en 1528 volvió a conceder privilegios, esta vez a los alemanes Einger y Sayller, aunque, sometidos a ciertas restricciones.[72]

Las características internacionales del tráfico de negros trajeron consigo que éste se ramificara por todas las arterias de la vida económica europea. Por doquier florecían las empresas y compañías dedicadas al infame tráfico. Los mismos, ya nombrados Einger y Sailler, no eran

69. O. Ianni, *op. cit.,* 1976, pág. 63.
70. Carlos Pereyra, *Historia de la América Española,* Tomo II, Madrid 1924, pág. 227.
71. R. Mellafe, *op. cit.,* 1964, pág. 31.
72. C. Pereyra, *op. cit.,* 1924, pág. 227.

sino representantes de la muy famosa e influyente Casa Welser, verdadero imperio financiero de la época. De la misma manera, en la historia de la esclavitud precapitalista, debe mencionarse a la Royal African Company,

> . . . empresa británica que fundó numerosas factorías en la costa occidental del continente americano. Desde 1672 hasta 1697 gozó del privilegio del monopolio en el tráfico negrero, concedido por el parlamento británico. Después de 1697, caducado el monopolio legal, debió entrar en competencia con otras. En 1751 fue disuelta.[73]

¿Qué duda cabe?, la sociedad precapitalista se funda sobre las bases de la esclavitud. Porque no sólo se trata aquí del aprovechamiento de la fuerza de trabajo esclavizada. De los enormes beneficios que las potencias de la época, por vía directa o indirecta obtenían del tráfico negrero, fluían capitales que se reinvertían en múltiples áreas de la producción lo que a su vez demandaba mayor trabajo esclavizado, el que comercializado no sólo era un medio sino que también un fin, en tanto mercancía. Los secretos de la revolución capitalista mundial hay que encontrarlos en las cacerías de negros, en los zocavones infectos, hacinados de negros e indios, cunas del oro, pero también tumbas de estos desdichados seres. El saqueo de los últimos restos de naturaleza del planeta, tan visible hoy día, no es sino el punto final de una lógica que tiene su origen en el saqueo de poblaciones completas en el pasado.[74] El sistema capitalista destruye las mismas fuerzas productivas que le dan origen.

De todos los sectores de la naciente sociedad colonial ninguno fue más explotado y discriminado que el formado por los esclavos negros. Los Códigos de Indias abundan en disposiciones en donde se prohíbe que los negros se entremezclen con los naturales. Según muchos informes, las indias eran continuamente asediadas por los negros lo que no debe asombrar puesto que en las primeras generaciones de negros traídos de Africa habían tres veces más hombres que mujeres.[75] Que las indias accedieran a los favores de los negros más que deberse a alguna misteriosa atracción racial como piensa Konetzke, puede ser sociológicamente explicado.[76] Pues, pese a que el negro está en una condición jurídica inferior a la del indio (no es súbdito), debido a su dependencia más estrecha respecto al blanco, conoce triquiñuelas que le permiten evadir algunas miserias de la esclavitud; conseguir o robar algunos alimentos; e incluso sabe divertirse en medio de la oprobiosa vida que lleva.

Las razones de fondo que llevan sin embargo a los españoles, principalmente a los clérigos, a impedir con tanto denuedo los contac-

73. S. Bagú, *op. cit.*, 1949, pág. 145.
74. Ver Mannix y Cowley, *Historia de la trata de negros*, Madrid 1968.
75. M. Mörner, *op. cit.*, 1974, pág. 94.
76. R. Konetzke, *América Latina II*, "La Epoca Colonial" México 1978, pág. 83.

tos entre las dos razas esclavas, deben ser buscadas en la lógica de la economía colonial. Los descendientes de estos cruzamientos, no podrían en efecto ser considerados jurídicamente como esclavos, lo que entorpecía la reproducción de la fuerza de trabajo. Es por tal razón que las autoridades se inclinaron por la opción, más provechosa a largo plazo, de importar esclavas negras a fin de asegurar la multiplicación de la esclavitud.

En el impedimento de relaciones entre las dos razas, algunos clérigos tomaron una actitud realmente fanática puesto que en ello veían una amenaza para su limitado concepto de la evangelización. Temían, en efecto, un traspaso de las respectivas creencias, sobre todo de sus comunes elementos poli y panteístas, y que formaran un frente en contra de la penetración del cristianismo. En otras palabras, se trataba de impedir que entre los dos grupos de esclavos se formara una comunidad de ideas (o en términos actuales, una conciencia de clase) por sobre las diferencias de color.

Cuidando el principio evangelizador la Corona importó en un comienzo negros correspondientes a las sociedades más primitivas a fin de que no "contaminaran" a las poblaciones indígenas con ideas heréticas (islámicas por ejemplo).[77] Pero a la larga, por sobre el principio evangelizador, se impuso el de la mayor rentabilidad.

2.5.1. *Acerca de la complicidad de Las Casas en la esclavitud de los negros*

Como sería la situación de indefensión en que se encontraban los negros que el máximo defensor de los derechos humanos y políticos de los indios, el padre Las Casas, no sólo no se preocupó de la suerte de ellos, sino que incluso dio su consentimiento para que en el año 1516 se importaran negros a fin de aliviar la situación de los indios.[78]

Tratemos, aunque es difícil, de entender esa actitud. En el año 1516 recién Las Casas se ha despojado de sus encomiendas, y por muy sincera que hubiera sido su conversión no se debe perder de vista que en su conciencia perviven los prejuicios del antiguo hidalgo. Por ese período, y aún después –pues Las Casas reiteró su absurda proposición de reemplazar indios por negros– los sectores antiesclavistas sólo se centraban en el reconocimiento de los indios como pueblos libres y soberanos; entiéndase bien, *pueblos, no individuos.* Los negros, en cambio, habiendo sido desprovistos de su suelo, no eran para los españoles jurídicamente *un* pueblo y por lo mismo tampoco podían ser súbditos del Rey.

77. R. Mellafe, *op. cit.*, 1964, pág. 54.
78. Lorenzo Galmez, *Bartolomé de las Casas, Defensor de los derechos humanos,* Madrid 1982, pág. 64.

En 1520, el Presidente de la Audiencia de Santo Domingo escribía al Rey que sin la esclavitud de los negros "no podía darse entera libertad a los indios ni reducirlos a pueblos".[79] Tal parecía ser la posición común a la mayoría de los defensores de los indios quienes además consideraban que el problema de los negros escapaba a la competencia española ya que habían sido otros estados los que los habían declarado esclavos. En cambio, el de los indios, era un problema puramente español. Pero, pese a todas esas consideraciones, la posición de Las Casas no queda fuera de crítica. Quizás, por aquellos años, a Las Casas la esclavitud de los negros pudo parecerle una solución provisoria, enfrascado como estaba en su fantástica empresa de "evangelización pacífica."[19] Por cierto, en contra de lo que han destacado algunos enemigos del clérigo, Las Casas no puede ser considerado autor de la idea de traer negros a América puesto que antes que el ya citado Gorrevot celebrara en 1517, el contrato de importación el Estado ya lo había decidido así en 1515.[80]

Debe ser dicho además que Las Casas, en su avanzada edad, se arrepintió de sus anteriores propuestas. En su *Historia de Las Indias* escribía refiriéndose a él mismo:

> Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió el clérigo Las Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y los hacen esclavos; el cual, después que cayó en ello, no lo diera por cuanto habían en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiranicamente hechos esclavos, porque la misma razón dellos que de los indios.[81]

Y aludiendo a su complicidad en la traída de esclavos negros agregaba:

> De este aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepentido, juzgándose culpable por inadvertente, porque como después vió y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que se aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen a los indios, aunque el suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante del juicio divino.[82]

¿Qué nos demuestran las palabras de Las Casas?

En primer lugar, que ni siquiera alguien tan sensible como él pudo sustraerse a los prejuicios de la época de la acumulación originaria. Nos demuestran además, que el mismo Las Casas fue parte de un

79. Magnus Mörner, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo 1970, pág. 94.
80. Ver Angel Losada, *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid 1971, pág. 207.
81. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo III, Madrid 1875, pág. 417.
82. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1875, Tomo III, pág. 129.

proceso que comenzó con la lucha por la libertad de los indios y que terminó en la lucha por la libertad de todos los seres humanos.

Hasta aquí la responsabilidad de Las Casas en la esclavitud de los negros.[83]

2.5.2. *Los mejores entre los mejores*

Si tomamos en cuenta pues que hasta un Las Casas participó de la idea de la "esclavitud natural" de los negros, hay que valorar, en las dimensiones más grandes a aquellos que se atrevieron a levantar su voz en defensa de tales esclavos.

El precursor de los defensores de los negros fue el jesuita Alonso de Sandoval quien en el siglo XVII escribió un tratado referente a las diversas tribus africanas trasplantadas a Cartagena de Indias y, en consecuencia, se le puede designar como el primer africanista de América. Pero el más destacado defensor de negros fue sin duda Pedro Claver, discípulo de Sandoval, quien fuera canonizado en 1888.[84]

Pedro Claver bien puede ser considerado el Las Casas de los negros, aunque su actividad no está revestida de las características políticas del dominico. En cambio, parece superarlo en su mística y en su sentido elemental de solidaridad humana y compasión por los dolores del prójimo. En Cartagena, puerto multicolor, centro del tráfico de esclavos, podía verse casi cada día a Pedro Claver entrar a las barracas pestilentas de los barcos hacinados de negros de distintos idiomas; unos, llegando del Senegal; otros, de Guinea, de Sierra Leona, Zambia, Cacheu, Cabo Verde; los yoloy, los mandinga, los felupos, los biafras, etc.[85] Donde hubiera un hospital con negros enfermos, un cadalzo para esclavos, un mercado de remate de negros, allí estaba Pedro Claver lavando heridas, cuidando enfermedades, atendiendo solicitudes de los pobres esclavos. En un acto de arranque de mística se proclamó una vez, él mismo, como esclavo de los esclavos. Era de veras un santo. Y aunque hubiese intentado elaborar una estrategia de liberación del negro como la de Las Casas respecto a los indios ¿qué hubiera logrado? Como ya hemos visto, la lucha a favor de los indios se basaba en condiciones materiales muy concretas que en ningún modo estaban dadas para la de los negros. De modo que a Claver no le quedaba otra alternativa que seguir predicando con el ejemplo.

83. Es demasiada apologética la afirmación de Losada en el sentido de que Las Casas fue uno de los primeros que se preocupó por la suerte de los negros en América. A. Losada, *op. cit.*, 1971, pág. 211.
84. Sobre el tema ver Mariano Picón Salas, *Pedro Claver el santo de los esclavos*, México 1950.
85. Antonio de Egaña *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid 1966 pág. 553.

Casos aislados como el de Claver son posibles de encontrar en los más remotos lugares de América. Por ejemplo Francisco Enrich nos relata el del jesuita Gabriel de la Vega quien cuando los negros estaban enfermos,

> . . . a ellos acudía con suma diligencia, grandemente solícito del bien de sus almas y de sus cuerpos, jamás lo arredraron de su asistencia ni la asquerosidad de esos infelices, ni la fetidez y desaseo de sus miserables habitaciones.[86]

También encontramos, de vez en cuando, autoridades eclesiásticas que se preocupan de la suerte de los negros. Fray Alonso de Mortúfar por ejemplo, miembro de la orden de los Predicadores y arzobispo de México, escribía en 1560 al Rey,

> No sabemos que causa haya para que los negros sean cautivos más que los indios, pues ellos segund dicen, de buena voluntad reciben el santo evangelio y no hacen guerra a los xcriptiabnos.[87]

Debido a estas razones, solicitaba el arzobispo, "que le sean aclaradas las causas del captiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos".[88]

Algunos cronistas también cuestionaron la esclavitud de los negros. En 1569, Fray Tomás de Mercado en su libro "Tratados y Contratos de Mercaderes" criticaba la caza de negros. Lo mismo Bartolomé de Albornoz en su libro publicado en 1573 "Arte de Contrato". Mucho más enfático fue el jesuita Francisco Javier Alegre (1729-1788) quien puso en tela de juicio a las mismas razones de la esclavitud.[89]

Sin embargo, pese a todas estas honrosas excepciones, no podemos hablar de la existencia de un movimiento a favor de los negros. *Tampoco fue posición oficial de la Iglesia la defensa de los negros.* No encontramos Bulas ni serias disposiciones oficiales al respecto. De vez en cuando hallamos en la Recopilación de Indias alguna vaga alusión a que los negros sean evangelizados como por ejemplo la Ley XIII del libro I, título 1 que estipulaba ". . . que los esclavos negros y mulatos sean instruídos en la Santa Fe Católica como los Indios".[90]

Pero ahí no se explica por qué si los indios eran evangelizados por ser seres humanos y en consecuencia vasallos del Rey, se ordenaba evangelizar a los negros que eran mercancías. ¿Cómo era posible evangelizar a mercancías? ¿O eran seres humanos, hijos de Dios y por lo mismo hermanos de los españoles? Entonces, ¿cómo justificar la esclavitud? Esos temas parecían ser demasiado pesados para los hom-

86. Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile,* Tomo I, Barcelona 1891, pág. 29.
87. S. Zavala, *La Filosofía Política en la conquista de América,* Buenos Aires, 1947, pág. 105.
88. S. Zavala, *op. cit.,* 1947, págs. 106-107.
89. S. Zavala, *op. cit.,* 1947, págs. 109-110.
90. *Recopilación de Leyes de Indias,* Madrid 1973, Tomo I, pág. 4.

bres de Iglesia quienes optaron por esconder sus cabezas en la arena para no mirar la enorme contradicción que les planteaba la esclavitud de los negros.

Recién el 22 de abril de 1639 el Papa Urbano VII condenaba la trata negrera "señalándola como un medio para privar la libertad de los hombres", conceptos que fueron reiterados en 1741 por el Papa Benito XIV.[91] Y aún así –note el lector– según estas palabras es condenado sólo el tráfico de negros; no la esclavitud en sí misma.

Los negros eran esclavos arrancados de su territorio. Los indios, en cambio, fueron pueblos esclavizados en su propio territorio. Mediante la esclavitud del negro, el blanco se aseguraba prosperidad económica. Mediante la del indio, se aseguraba además soberanía política. De ahí la tolerancia del Estado y la Iglesia frente a la primera esclavitud. De ahí también las dificultades que puso a la segunda.

91. R. Mellafe, *op. cit.,* 1964, pág. 97.

CAPITULO V

LA PASION DEL PADRE LAS CASAS (*)

Fueron muchos los que se pronunciaron a favor de los indios. También fueron muchos los que se pronunciaron en contra del sistema de las encomiendas. Fueron pocos, en cambio, los que se pronunciaron en favor del indio y en contra de la encomienda al mismo tiempo. Ahí reside precisamente el sentido radical del discurso lascasiano: en haber sabido plantear la defensa de los indios en términos que no rehuían los conflictos con los intereses materiales creados en las Indias, o lo que es parecido: en haber planteado que la salvación del indio sólo es posible mediante la aniquilación de los encomenderos en cuanto clase. Es por eso que el discurso lascasiano sólo es posible de entender si se considera la dualidad mencionada, la que, a su vez, es el eje en torno al cual rotan ideas que pertenecen a todos los tiempos, pero surgidas desde lo más profundo de la tradición cristiana y expresadas en el lenguaje renacentista. Lucha política, agitación periodística, especulaciones teológicas, reflexiones filosóficas, notas pre-científicas, sentimientos de odio y amor, dolor y rabia, toda el alma y el cuerpo de Las Casas sumidos en la lucha por la defensa de los indios, en su –y no hay otro término más adecuado para designarla– pasión.

1. LAS CASAS ANTI-ENCOMENDERO

La lucha contra encomienda y encomenderos recorre como un hilo gran parte de la vida de fray Bartolomé (1474-1566). Muchas veces es una lucha de carácter teórico. Pero, en instante, se torna violenta, y su voz se eleva para denunciar el holocausto cometido a los indios.

Durante mucho tiempo la obra de Las Casas fue conocida sólo por su sentido denunciador, habiendo quedado otras de su caracterís-

* En este capítulo nos referimos principalmente al discurso teológico lascasiano. Acerca de su práctica misional nos referiremos en un próximo libro, que será publicado también por esta editorial.

ticas relegadas al olvido. Ello se debe a que su libro más popular sigue siendo su "Brevísima relación de la destrucción de las indias".[1] Y se explica: éste fue fundamentalmente escrito en la forma de panfleto y con el objetivo explícito de denunciar hechos y exigir soluciones. Es, si se quiere, un ataque dirigido al corazón del sistema encomendero. Analizarlo, como muchas veces se ha hecho, fuera del contexto en que fue escrito, sin considerar las limitaciones de espacio y de estilo que —evidentemente— el mismo autor le impone al trabajo, carece de todo sentido. Por el contrario, entenderlo como parte sustantiva de un proceso de luchas iniciado en los esfuerzos del mismo Las Casas para que se promulguen las Nuevas Leyes, en medio de un ambiente caldeado por el choque de posiciones antagónicas con su secuela de intrigas, difamaciones y malas artes, ilumina no sólo el sentido del libro, sino que éste también se convierte en un buen auxiliar para entender el período.[2]

Ya nos ocuparemos del problema relativo a si lo dicho por Las Casas en su "Brevísima . . ." se ajustaba o no a la verdad. Convengamos por el momento que es evidente que Las Casas ha elegido bien su momento para darlo a conocer: justo cuando el Rey se apresta a propinar duros golpes a la clase encomendera. Es por esa razón que no se detiene en ningún tipo de miramientos para describir con trazos fuertes, realistas y precisos, los crímenes cometidos en las Indias. Ahora es la oportunidad. Después puede ser demasiado tarde.

Las Casas, fiel al estilo panfletario elegido para la ocasión, se detiene frecuentemente a detallar prolijamente las peores atrocidades. Su objetivo es impresionar al lector con sus verdades; estremecerlo; provocar en él su indignación. De relatos como el que sigue está lleno el libro:

> No bastaría creer nadie ni tampoco a decirse a los particulares casos de crueldades que allí se han hecho. Sólo diré dos o tres que se me ocurren. Como andaban los tristes españoles con perros bravos buscando e aperreando a los indios, mujeres y hombres, una india enferma, viendo que no podía huir de los perros, que no la hiciesen pedazos como hacían a los otros, tomó una soga y atóse al pie un niño que tenía de un año y ahorcóse de una viga, e no lo hizo tan presto que no llegaraon los perros e despedazaran al niño, aunque antes que acabase de morir lo baptizó un fraile.[3]

1.1. LA CAUSA DE TODOS LOS HORRORES

Pero no es sólo horrorizar al Rey y a los funcionarios lo que se propone Las Casas. De acuerdo con el texto de sus denuncias, aparece

1. Bartolomé de Las Casas, *Tratados,* México 1955. Ver también edición de André Saint-Lu, Madrid 1982.
2. Sobre el tema ver: Manuel María Martínez, "Valor Histórico de la destrucción de las Indias" en *La Ciencia Tomista,* Valladolid 1952, LXXIX, págs. 441-468. Carlos Pereyra, "La destrucción de las Indias" en *Antología de sus obras,* México 1944. Robert Ricard "Las Casas et La Destruction des Indes" en *Etudes et documents pour l'histoire missionaire de l' Espagne et du Portugal,* Lovaina, sin fecha, págs. 13-22.
3. Bartolomé de Las Casas, *Tratados,* México 1955, tomo I, pág. 105.

clara su intención de tomar partido por los indios en general y, entre ellos, por los más afligidos. En ese sentido nos ha llamado la atención un hecho –muy extraño para la época– que curiosamente ha sido pasado por alto por la mayoría de los historiadores, y es que Las Casas se conduele, con mucha frecuencia, de las condiciones de explotación a que son sometidas las mujeres, casi siempre peores a la de los indios varones. Por ejemplo nos dice:

> Y la cura o cuidado quc dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intoletrable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban ni a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia. Secábanle la leche de las tetas a las mujeres paridas, y así murieron en breve todas las criaturas. Y por estar los maridos apartados que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación. [4]

Siempre de acuerdo con su criterio de abogar por los más infelices, busca extraer Las Casas las causas que han llevado a tal situación. Ello, sobre todo quedó claro después de la derogación de las Nuevas Leyes, pues los duros hechos habían demostrado que la descripción de los peores horrores no era suficiente si ésta no iba acompañada de un ataque sistemático al sistema de encomiendas. Así, en la proposición XXVIII de las treinta que escribiera en el año 1552, escribía:

> Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes del y despoblar como se ha despoblado tan grandes y tan poblados reinos, y ésta sólo bastaba para despoblar al mundo, como fue la invención del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles como si se las encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos. [5]

En la proposición XXIX agregaba que la institución de la encomienda era además ilegal pues ". . . nunca fue mandado hacer desde su tiránico principio por los Reyes de Castilla, ni tal pensamiento tuvieron". [6]

Queda claro entonces cómo el principal objetivo de las diatribas y argumentos lascasianos no era más que la supresión de la encomienda. Quizás hubieron otros que perseguían lo mismo; pero nadie lo dijo tan claro ni, sobre todo, tan reiteradamente, como fray Bartolomé.

1.2. LA ENCOMIENDA VISTA COMO TIRANIA

En la proposición XXX, afirmaba Las Casas que todo lo que se ha hecho en las Indias,

4. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 139.
5. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 491.
6. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 493.

> . . . así en lo de injustas y *tiránicas* conquistas como en lo de los repartimientos y contiendas ha sido nullo, ninguno y de ningún valor de fuerza y de derecho, por haberlo fecho todo tiranos puros, sin causa justa ni razón ni auctoridad de su principe y Rey naturalmente.[7]

La dominación de los indios por medio de los repartimientos y encomiendas es, de acuerdo con el razonamiento de Las Casas, expresión de tiranía. Por tanto, tal dominación es *ilegítima.*

No será la primera ni la última vez que Las Casas utilizará el término *tiranía* para referirse al ejercicio del poder derivado de repartimientos y encomiendas. Tal denominación apunta, y muy hábilmente, a mostrar la situación de los indios valiéndose de significaciones muy caras y sentidas en la tradición histórica española. Al decir tiranía, quiere decir también, *usurpación de poder,* pues el término recuerda indirectamente que la unificación de España se realizó a partir de la guerra contra la "tiranía" de los moros. Tiranía en ese contexto no significa solamente gobierno ilegítimo, sino que también gobierno *invasor*. Y porque es invasor es que es ilegítimo. Así, Las Casas está comparando a la clase encomendera nada menos que con los moros que invadieron España, con lo que, de paso, demuestra que la guerra de los indios en contra de los españoles es tan legítima como lo fue la de estos últimos contra los moros.

Con el empleo del término "tiranía", Las Casas le está diciendo además al Monarca que los españoles han establecido sobre los indios un poder propio y que ejercen una soberanía que ya no es la del Rey. En otros términos: se ha establecido en América el reinado de los encomenderos, en nombre de un Rey que ya no reina sino formalmente. Esto quiere decir que los encomenderos son dos veces usurpadores, o sea dos veces tiranos. Lo son del Rey de España por una parte, y lo son de los indios, por otra. Son tiranos, en buenas cuentas, porque detentan un poder que no viene de Dios, ni del pueblo, ni del Rey. La abolición de la encomienda significaría en ese caso no sólo el fin de una injusticia, sino el derribamiento de una tiranía, en el sentido español de la palabra.

I.3. ACERCA DE LA ILEGITIMIDAD DE LA ESCLAVITUD INDIANA

El quinto de los combativos "Tratados" lascasianos, también escrito en medio de su intensa actividad política de 1552, trata específicamente el tema de la esclavitud indiana. Y, para que no haya sorpresas, ya al comienzo del texto anuncia Las Casas que todo tipo de esclavitud debe ser considerada como ilegal.

> Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del Mar Oceáno desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hecho esclavos.[8]

7. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 499.
8. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 505.

Y esto, debido fundamentalmente a "Las guerras injustas ejercidas en contra de ellos."[9]

Por supuesto Las Casas conoce el argumento de algunos sofistas, en el sentido de que la esclavitud era cosa conocida entre los indios y que los españoles los liberaron de ella, que en el peor de los casos no hicieron sino continuarla.[10] Con un verdadero talento sociológico, Las Casas demuestra que la esclavitud indiana, que verdaderamente existía, no se puede comparar en nada con la que introdujeron los españoles.

> Porque ser esclavo entre los indios, de los indios, es tener muy poquito menos que los propios hijos muy cumplida libertad, e la vida e tratamiento que tienen con sus propios amos es todo blando y suave, pero la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin dalles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos durísimo y aspérrimo, todo lo cual y al cabo y en breves días les es convertido en pestilencia moral.[11]

Y aquí le creemos definitivamente a Las Casas. Porque, sin defender la esclavitud entre los indios, es evidente que ésta ha de ser muy distinta en sociedades donde impera el simple valor de uso que en aquellas en donde comienza a reinar el valor de cambio, sobre todo en las fases mercantilistas, caracterizadas por un verdadero fetichismo por todo lo que signifique metales preciosos. La esclavitud, jurídicamente similar en ambas sociedades, es en lo referente a su carácter, sentido, y objetivos, totalmente diferente. Como el mismo Las Casas apunta, la esclavitud entre los indios era, en la mayoría de los casos, una pena que había de cumplirse como consecuencia de determinados delitos y que, como toda pena, tenía un mero carácter transitorio. En cualquier caso, se trataba de un castigo personal; jamás de un castigo colectivo como el que impusieron los conquistadores para quienes el delito que se castigaba, era el de ser indio. El indio esclavo entre los indios, no perdía su carácter de ser humano y su esclavitud no estaba avalada como un "hecho natural" como intentaron presentarla los teólogos de la esclavitud. Y, por último, como agrega también Las Casas, la pena de la esclavitud no conducía a la muerte del esclavo como tendencialmente ocurrió con la esclavitud derivada de los repartimientos.

Siguiendo la lógica de tales argumentos, Las Casas establece tres corolarios. De acuerdo con el primero, el Rey, ". . . es obligado de precepto divino a mandar a poner en libertad a todos los indios que los españoles tienen por esclavos".[12]

9. *Idem.*
10. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 507.
11. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 589.
12. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 595.

Y en el segundo y tercero interpela a la Iglesia para que se defina más en la lucha en contra de los esclavistas. En el segundo se dice que:

> Los obispos de Indias son de precepto divino obligados por consiguiente de necesidad de negociar importunamente ante su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de opresión y tiranía que padescen los dichos indios que se tienen por esclavos. Y sean restituídos a su prístina libertad, e por esto, si fuese necesario, arresgar vidas.[13]

Nos resulta claro entonces que aquello que pretende Las Casas es volver a la situación de 1542 cuando Estado e Iglesia se comprometieron tácitamente a librar batallas en conjunto en contra de la clase encomendera. Las Casas pues, no está dando saltos en el vacío. Fiel a lo que había sido hasta ese momento el hilo de toda su política, no hace más que pedir que la realidad se ajuste a su letra; y en lo que se refiere a la Iglesia no está haciendo otra cosa sino sugerir que se adapte a sus propios planteamientos. La misma posición de Las Casas había sido representada en el año 1529 nada menos que por el obispo de México D. Fray Juan de Zumarraga, quien en una carta a Carlos V había dicho:

> Item: porque muchas personas tratan muy mal a sus esclavos indios, diciendo que la justicia no tiene que ver con ellos, y esto es gran inhumanidad y compasión que Vuestra Majestad mande que el protector pueda proceder y castigar al que lo hiciése conforme a justicia, como si hiciése mal a otro indio libre, o a que lo menos se provea como no tengan tanta libertad para tratallos como si fueran perros, y aún peor.[14]

En el tercer corolario, fray Bartolomé va todavía más al fondo: en la línea de su polémico "Confesionario" llama a todos los religiosos a asumir una actitud militante en contra de la esclavitud como,

> . . . docta y sanctamente lo hicieron los religiosos de la Orden de Sancto Domingo y Sant Francisco y Sant Agustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos sin que primero lo llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a la Audiencia.[15]

Las Casas ha vuelto pues a su vieja idea de formar una suerte de frente antiencomendero entre la Iglesia y la Corona. El problema con que topaba –y seguramente era conciente de ello– es que ese frente ya estaba minado interiormente pues, a esas alturas, los encomenderos estaban tan bien organizados que ya tenían sus representantes en la Corte y en la Iglesia, como ya hemos visto en el capítulo anterior. Una cosa era pues que los altos dignatarios estatales y eclesiásticos recibieran a Las Casas, y en cierto modo que lo utilizaran para neutra-

13. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 607.
14. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumarraga*, Tomo II, México 1947, pág. 242.
15. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, pág. 635.

lizar aspiraciones desmedidas de la clase encomendera, y otra cosa era que se pronunciaran abiertamente en contra de la esclavitud de los indios, anularan la conquista y expulsaran a los conquistadores de América. El frente de acción propuesto por Las Casas era pues imposible, ya que las líneas de división también pasaban por dentro de la Corte y de la Iglesia, y no sólo por fuera de ellas. Pero Las Casas es un maximalista. La experiencia le ha enseñado que, para llegar a obtener un poco, tiene que pedirlo todo.

1.4. LA PRINCIPAL LINEA DE ARGUMENTACION

El escrito clásico de Las Casas en contra de la Encomienda es sin duda el famoso "Memorial del Octavo Remedio", que por lo demás es el único de los "Remedios" que se conserva. Se trata de un verdadero manifiesto político donde Las Casas expone veinte razones por las cuales es necesario suprimir la encomienda.

Los Remedios fueron originariamente proposiciones presentadas al Rey en vísperas de la publicación de las Nuevas Leyes, y deben haber tenido más de alguna influencia en la redacción final de ellas. El Octavo Remedio era a juicio de Las Casas el más importante, puesto que fue él único que entregó para la publicación en sus Tratados de 1552, y como él mismo dijo, "los otros (remedios) no valdrían nada, porque todos se ordenan y enderezan a éste . . ." [16]

Según el dominico, la primera razón por la cual se hace necesario suprimir la encomienda y las guerras de conquista en general, es que la misión de la Corona en América es la de evangelizar a los indios, lo que es imposible en el marco de las relaciones esclavistas. Más aún, la evangelización es, según Las Casas, una tarea del Estado y ella no puede, bajo ningún motivo, ser traspasada a particulares. "Por lo tanto" —afirma:

> . . . los dichos señores Reyes de Castilla no pueden abrir mano de la dicha real industria y cuidado, y providencia, etc. cometiendo y traspasando a ningún particular juridicción alguna, alta ni baja, como sus Altezas la tienen sobre aquellas regiones. [17]

Fiel a su táctica central, Las Casas no hace sino exigir que la conquista se haga de acuerdo con su ideología, y como ni la Iglesia ni el Estado pueden admitir razón distinta a la evangelización para dominar en las Indias, se quedan sin respuesta frente a la argumentación lascasiana, y se ven en la obligación de escuchar al clérigo, convertido en verdadera conciencia negra. Por lo demás, el Octavo Remedio está redactado en la forma de una defensa de los derechos del Monarca frente a las tropelías de los encomenderos. Así, la defensa de los indios aparece como una defensa del poder real. Según la sagaz argumentación

16. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1955, Tomo II, pág. 645.
17. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1955, Tomo II, pág. 647.

de fray Bartolomé, el Rey desea evangelizar a los indios, pero eso no se puede cumplir debido a la interposición que representa la clase encomendera. Es por eso que no vacila en pedir al Rey que:

> . . . ponga e incorpore en su cabeza y corona real todos los indios de las Indias, y no consienta en ninguna manera que algún español tenga pocos ni muchos encomendados, y mucho menos dados por vasallos, es ésta, conviene a saber: Porque como el fin del señorío de Vuestra Majestad sobre aquellas getes sea, y no otro, la predicación y la fundación de la fe en ellas y su conversión y conoscimiento de Cristo, y para alcanzar este fin se haya tomoado por medio el dicho señorío de Vuestra Majestad (. . .) por tanto, es obligado Vuestra Majestad a quitar todos los impedimentos que puedan estorbar que este fin no se alcance, y a mandar poner toda aquella orden y buscar todos los modos y maneras más convenientes, y proporcionados, y que más fácil, y más cierta y mejor hagan la consecución de dicho fin . . . [18]

Otras potencias europeas podían colonizar prescindiendo de la religión y aceptando el aniquilamiento de aborígenes como un "precio razonable" que había que pagar en aras del "progreso" y la "civilización". Las Casas sabe que sólo España no puede hacerlo así, y se introduce en medio de aquel desgarro que se abre entre la conciencia ideológica y la realidad material de la conquista. Frente a ese argumento los teólogos de la esclavitud sólo atinan a responder que precisamente la encomienda, y por ende los encomenderos, son los instrumentos más adecuados para conseguir una más rápida evangelización de los naturales. Las Casas, merced a su experiencia, conoce de sobra ese argumento, y antes de que sea planteado, ya tiene la respuesta a flor de labios, afirmando que los conquistadores no son "idóneos ministros" [19] que es una forma elegante de decir que son demasiado ignorantes para evangelizar a alguien. Más aún, se apresura a demostrar que la encomienda no sólo no es apta como medio de evangelización sino que termina por apartar a los propios españoles de la fe, [20] de donde se deduce que expropiando a los encomenderos, se les haría un favor a sus propias conciencias.

El argumento central de Las Casas en el sentido de disuadir al Monarca para que establezca una relación directa con sus "vasallos indios" sin pasar por la mediación de los encomenderos, se va nutriendo en el curso de su exposición de otros argumentos como los expuestos en la razón quinta. Ahí aduce Las Casas que la Iglesia y Dios le dieron poder evangelizador al Rey de España para,

> . . . provecho y utilidad espiritual y temporal de todos aquellos pueblos, y éste es el privilegio a ellos y no a Vuestra Majestad concedido, como medio conveniente para alcanzar el fin y salvación dellos . . . [21]

18. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 655.
19. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 669.
20. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II. pág. 677.
21. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II. pág. 681.

De este modo el Rey estaría obligado a "quitar y prohibir todo aquello que pueda traer a dichas gentes y a su salud y prosperidad, daños e detrimento".[22]

Y, en consecuencia, todo lo que contribuyera a dañar la imagen del Rey entre los indios, que de seguro no era muy hermosa, si era la que transmitían los encomenderos.

Pese a que Las Casas intenta siempre convencer al Rey de lo bueno que sería para los intereses del Estado español expropiar a los encomenderos, le queda espacio en su discurso para dejar claro que los sujetos principales de sus preocupaciones son los indios mismos, distanciándose así dela corriente estatal que aquí hemos disignado como "centrista".[23]

> La sexta razón es porque los españoles son inisiadores y enemigos y destruidores manifiestos de las vidas de los indios y enemigos capitales, que en latín se dicen *hostes*, de toda su generación.[24]

Y a los esfuerzos del Doctor Sepúlveda por demostrar la superioridad de la "raza hispana", opone la tesis de que los encomenderos están demasiado preocupados en enriquecerse, como para dedicarse a las tareas de la fe y por lo tanto dice en la razón séptima,

> . . . que nunca se debe de dar regimiento a hombres pobres ni a cudiciosos que desean y tienen por fin salir de la pobreza, y mucho menos a los que anhelan, suspiran y tienen por fin ser ricos, porque la naturaleza nunca en balde trabaja y obra.[25]

Por supuesto, Las Casas no olvida jugar de acuerdo con las reglas tácitas impuestas por la cultura del período que no sólo se sirve de la pura teología, sino que también de la filosofía, especialmente la aristotélica, que es por otra parte, la principal carta de sus adversarios. Las Casas acepta el juego, pero lo utiliza a su favor. Hace suya, por ejemplo, la teoría de las desigualdades naturales; y no podía ser de otra manera; lo contrario sería exigir que Las Casas adscribiera a las modernas teorías sociales, algo de por sí absurdo. Pero, lo particular de la interpretación lascasiana, es que acepta la desigualdad natural sólo en el marco de sociedades y pueblos determinados esto es, *como un hecho social y político.* Pero niega la teoría de las desigualdades cuando se trata de las relaciones entre distintos pueblos. O sea: los indios tienen derecho a tener sus propias desigualdades internas "porque es primario y natural"[26] de igual manera que los españoles, pero estos últimos no tienen derecho a establecer postestad sobre los primeros. Y, siguiendo la línea vitoriana, los indios, para Las Casas, están organizados en

22. *Idem.*
23. Ver capítulo 6.
24. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 681.
25. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 703.
26. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 733. Sobre el tema, ver además, Silvio Zavala, "Bartolomé de Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural" en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Tercera época, año II, num. I, 1944, págs. 45-58.

pueblos y naciones independientes y soberanas. Por tanto, la tiranía de los encomenderos sobre los indios no puede ser legitimada por medio de leyes "naturales". Al contrario, según Las Casas, es un hecho contra-natura. Fray Bartolomé no era pues un socialista "avant la letre"; pero bien puede ser considerado uno de los primeros anticolonialistas.[27] Por ejemplo, la razón novena tiene que ver mucho con uno de los principios fundamentales del Derecho Internacional moderno. "La nona razón es porque aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres".[28]

Esto significa que los indios no deben obediencia al Rey de España porque son indios, o porque éste tenga por derecho natural soberanía sobre ellos. La soberanía del Rey no tiene más que un carácter espiritual en tanto ha sido encomendado por la Iglesia para garantizar la libertad de los pueblos indígenas.[29] Por lo tanto, la obediencia de los indios al Rey sólo es natural en la medida en que es divina, pero *no a la inversa.*

> Y no sólo es natural habido el consentimiento dellos, pero *es de derecho divino,* porque se funda en la predicación y plantación de la sancta fe, y ambos dos se computan y deben ser habidos por uno.[30]

Pero, así como la sumisión de los indios al Rey se explica por derecho divino y, por lo mismo, por derecho natural, la servidumbre a los encomenderos representa una violación a ambos pues supera a:

> . . . todos los tiránicos del mundo e iguala al de los demonios"[31]
> (y es) . . . violento e innatural, tiránico y contra toda razón y natura, y no hay ley en el mundo que lo pueda justificar .[32]

Las Casas insistirá posteriormente acerca del carácter ilegal de las encomiendas (razones décima y onceava) pero es evidente que no quiere polemizar demasiado sobre ese punto. Porque, en verdad, las encomiendas no parecen ser del todo ilegales, y es sabido que el primer encomendero fue Cristobal Colón. Aquello que Isabel la Católica ilegalizó fue la esclavitud sin encomienda. Lo cierto es que la encomienda era una forma (disfrazada) de esclavitud, pero no era esclavitud declarada abiertamente por lo que, poniéndose en guardia contra argucias leguleyas, escribió fray Bartolomé en su razón diez que, aún en el caso de que las encomiendas fueran legales, los españoles habían usado tan mal ese privilegio, que de todas maneras debían ser expropiados.[33]

27. A. Merle Mesa; *El anticolonialismo desde las Casas a Marx*, Barcelona 1970; pág. 51.
28. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 741.
29. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 733.
30. *Idem.*
31. *Idem.*
32. *Idem.*
33. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 759.

1.4.1. *El argumento de la rentabilidad económica*

A sus argumentos de carácter teológico y jurídico no olvidará Las Casas agregar los de carácter económico pues, por muy lógica y cristiana que fuera su defensa de los indios, ella no habría sido escuchada si no hubiera favorecido de alguna manera los intereses de la Corona. En otras palabras, Las Casas debía demostrar que un sistema de dominación que no se basara únicamente en la esclavitud, también podía ser rentable.

El primero de los argumentos económicos es obvio. Si los encomenderos asesinan en masa a los indios, España perderá una enorme cantidad de fuerza de trabajo disponible.

> La duodécima razón es porque si Vuestra Majestad no quitase los indios a los españoles, sin ninguna dubda todos los indios perescerán en breves días, y aquellos pueblos y tierras quedaran cuan grandes como ellas son, vacías y yermas de sus pobladores naturales, y no podrán de los mismos españoles quedar sino muy pocos y brevísimos pueblos, ni habrá casi población dellos. [34]

En la razón trece insiste Las Casas sobre el argumento económico, a sabiendas de que será uno de los más escuchados. Así afirma que el Rey pierde vasallos que:

> . . . como ellos son de naturaleza obedientísima a sus Señores y a sus subcesores entrañablemente, y con el favor de Vuestra Majestad ayudarán a defender la tierra de cualquier enemigos exteriores que de cualquier parte o nación vinieren. [35]

Y enseguida, en una forma habilísima, desenvuelve Las Casas el argumento que más debió convencer al Rey a saber que:

> Vuestra Majestad y su real corona pierden tesoros e riquezas grandes que justamente podría haber, así de los mesmos naturales vasallos indios como de la población de los españoles, la cual, si los indios dejan vivir muy grande y muy poderosa se hará, lo que no podrá hacerse si los indios parecen, como arriba está dicho (. . .) Y esté Vuestra Majestad sobreaviso de lo que le decimos y mire en ello de aquí en adelante y verá como sus derechos reales en ella se disminuyen cada día más, porque no tiene Vuestra Majestad en todas las Indias un maravedí de renta que sea cierta, perpetua, ni durable. [36]

Lo que en verdad ha captado el hábil Las Casas son las contradicciones del proceso de la acumulación originaria. El sabe que el enriquecimiento de los encomenderos no ha redundado en beneficio económico de España, y que el dinero que percibe el Estado termina en las bolsas de los grandes finacistas de la época. Aquello que Las Casas está pues recomendando es que el Estado se haga cargo de todo el proceso

34. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 803.
35. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 807.
36. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 809.

de conquista. Para ello necesita mostrar –y no era difícil– cómo los encomenderos, especialmente en el Perú, dilapidaban los tesoros de modo que la Corona al final sólo percibía una parte miserable de ellos.

> Pues muy peor están los pocos de indios y más incierto es el Estado que Vuestra Majestad tiene en el Perú que todas aquellas partes porque todos aquellos reinos están en tanto desorden y confusión que cada día van de mal en peor (. . .). De donde pudiera Vuestra Majestad tener hoy e tuviera dos y tres millones de oro y plata de renta cierta, ni tan desordenadamente y con tanta injusticia e iniquidad no se los hobieran alborotado y escandalizado, asolado y despoblado, y muerto contra toda ley y justicia a aquel gran rey y gran señor de Tabaliba (Atahualpa, F. M.). Y todo el oro que del Perú ha venido robado, porque el mismo Atabaliba se sirviera de ello.[37]

Tampoco olvidará Las Casas recordar al segundo poder de la conquista, la Iglesia, lo mucho que ella pierde con el sistema de las encomiendas.

> Resulta también en daño de la universal Iglesia, porque perdiendo Vuestra Majestad tan gran suma de dineros, ha perdido la Iglesia mayor suma de indios y de españoles, a los cuales todos se ha llevado el diablo de pura justicia y verdad: los indios por ignorancia de la ley de Dios, y a los cristianos por malicia y menosprecio della.[38]

Las Casas está claramente diciendo al Rey que los españoles no sólo se han apropiado de los indios como medios de producción, sino que también se han hecho de vasallos en una forma mucho más directa que la propia Corona. A tal punto llega la clarividencia de Las Casas que advierte al Rey que, debido al inusitado poder económico alcanzado por los colonos de Indias, estos terminarán algún día emancipándose de España (razón 14).

> . . . como es gente soberbia (los españoles) serían muy señores y menos domables y obedientes a Vuestra Majestad y a`sus reales justicias, y tanto podrían crecer teniendo manera de tractar bien a los indios y hacellos a su mano y con gran summa de dinero proveerse de otras partes de gente y del todo perdieren a Vuestra Majestad la obediencia al tiempo andando, e si no lo pudieran hacer uno, poderlo han hacer muchos.[39]

Podrán los actuales enemigos de Las Casas (y los tiene) decir muchas cosas; menos que no tuvo razón.

1.4.2. *El concepto lascasiano de emancipación*

Si no lo puede hacer uno, lo pueden hacer muchos, decía Las Casas. Evidentemente está hablando de la posible autonomización

37. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 811.
38. *Idem.*
39. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 819.

de los encomenderos en cuanto clase social. De lo que se trata, según él, es de impedir que esta tendencia continúe desarrollándose y, para hacerlo, no hay otra alternativa que suprimir la encomienda. Cueste lo que cueste.

Evidentemente los cortesanos carecían de la perspectiva histórica de Las Casas, porque no fue mucho lo que hicieron para impedir la autonomización de los encomenderos, incluso cuando se hizo manifiesta, sobre todo en Perú.[40] Pero Las Casas iba todavía más lejos, y no termina de asombrarnos cuando afirma que debido a la institución de la encomienda, América será un día ingobernable (razón 15).

> . . . porque teniendo indios los del Consejo o personas que les tocasen, nunca las Indias serían bien e justamente gobernadas, ni jamás sabría el rey la verdad, y habría millones de mentiras e infintos fraudes y falsedades.[41]

La encomienda es pues vista por Las Casas como una institución que corrompe a los propios funcionarios reales (y debió haber agregado, eclesiásticos) y que por tanto, termina aislando al Rey de sus subordinados. Los conquistadores se transformarán así en los únicos señores. Por ello pide al Rey que se libere de los encomenderos, y así libere a los indios, quienes reconocerían en el Rey, su único señor.

> Si Vuestra Majestad quita a los españoles los indios, y los incorpora a todos en su corona real, será tan grande el gozo, alegría y consuelo que todos los indios recibirán sabiendo que son inmediatamente subjetos a Vuestra Majestad, que ninguna cosa desta vida tanto les puede alegrar.[42]

Las Casas le propone al Rey que se convierta en verdadero Rey de los indios, quienes recuperarían sus libertades en tanto pueblos soberanos que reconocen al mismo tiempo la hegemonía de la Corona española, en el marco de una especie de "comunidad de naciones". La idea es verdaderamente grandiosa. Pero ¿es realizable? ¿No es ya demasiado tarde? ¿No ha cristalizado ya el poder autónomo de la clase encomendera? Desde otro punto de vista: ¿Qué otra alternativa tiene el Rey en ese período sino delegar funciones a la clase encomendera? ¿Y la Iglesia? ¿Y que garantías podía dar el mismo Las Casas que la Iglesia no se autonomizaría en las Indias, más todavía que los propios conquistadores? Es cierto, no hay que descalificar una posibilidad por el sólo hecho de que no se dio; pero no podemos sino pensar que las proposiciones de Las Casas, siendo realistas, llegaban tardíamente a la Corte. Si el Rey desconfiaba de la clase encomendera, debió haber procedido desde el inicio de la conquista en contra de ella. En la década de los cuarenta, lo más que podía hacer era crear trabas para que los encomenderos no se emanciparan todavía más, y es por eso que Las Casas le seguía siendo de utilidad.

40. F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, Madrid 1941, pág. 97.
41. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 821.
42. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 827.

Quizás Las Casas también sabía que en ese período sus proposiciones eran imposibles de llevarse a la práctica. Y eso, en nada desmerece su obra, ni da pávulo para acusarlo de utopista, soñador o místico. Porque hay momentos, si se quiere seguir conservando la dignidad, en que no hay alternativa más realista que luchar por lo imposible. Por lo menos ya lo sabemos: en medio de la tragedia que vivían los indios, hubo alguien que, en contra de los "designios de la historia", se puso al lado de ellos; alguien que, aún en los momentos más duros de su lucha, no perdió jamás su concepción humanista cristiana y que, por eso, es una figura universal. Que esto es así se prueba por la última de las razones presentadas al Monarca:

> La veinte y última razón que damos es porque Vuestra Majestad hará a todos los españoles que están en la India, increíbles e inestimables mercedes, y estas son: librarlos de grandísimos pecados de tiranía e robos e violencia y parriciduios que cometen cada día oprimiendo y matando aquellas gentes.[43]

En otros términos: la liberación del oprimido libera también al opresor. El esclavo, al negarse como esclavo, suprime también al amo en tanto amo, y lo redime. Idea esencialmente cristiana cuyo universalismo ha permitido que la hagan suya no sólo cristianos sino también muchos que se han comprometido con la causa de los oprimidos.

Para Las Casas, la supresión de la encomienda, al liberar al indio, negaba al encomendero en tanto clase y en consecuencia, redimía a ambos en tanto seres humanos; y así, y sólo así, se transformarían en auténticos *prójimos.*

2. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE BARTOLOME DE LAS CASAS

Páginas atrás analizábamos la teología de la esclavitud surgida como consecuencia de la legitimación de la conquista. Como contrapartida surgió algo que podríamos denominar teología de la liberación, cuyo máximo exponente, no cabe duda, fue Bartolomé de Las Casas.

Teología de la esclavitud; teología de la liberación. ¿No estamos abusando de los conceptos? Un teólogo tradicionalista podría por supuesto reprocharnos, y no sin razón: ¿Qué es eso de apedillar la teología? Es imposible que exista una teología de la esclavitud porque teología y esclavitud son incompatibles; y, siguiendo la lógica de tal premisa, podría agregar: y si no existe teología de la esclavitud tampoco puede existir una de la liberación. En fin, podría decirnos además que la teología no es una filosofía, ni mucho menos una sociología, aunque por momentos se sirva de esas disciplinas.

Si quisiéramos responder a este teólogo con argumentos teológicos, perderíamos la discusión desde la partida; sobre todo, como ya

43. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1955, Tomo II, pág. 837.

hemos dicho, cuando la razón está de su parte. De ahí que con nuestra pobreza de argumentos sólo podemos responder así: en verdad no estamos hablando de teología en el sentido más estricto. Aceptamos que existen niveles en la teología irreductibles a ser asimilados a sus ámbitos externos. Que existe, en otras palabras, una teología que se explica por sí misma. Cuando decimos pues, teología en sentido no estricto no nos estamos refiriendo a esos altos niveles –a los cuales confesamos, no somos capaces de acceder– sino que al uso histórico práctico que se le ha dado. Así, creemos que existe la teología, y las teologías. La verdadera, es la primera. Las segundas no son más que reflejos pálidos actuando sobre la realidad. Podríamos hablar también de los usos teológicos.

Y es solamente en ese sentido no estricto, sino que vulgar, y muy vulgar, que hablamos de Las Casas como un teólogo de la liberación, como ya se habló del Doctor Sepúlveda como un teólgo de la esclavitud. Y de algo al menos no nos cabe la menor duda: que fray Bartolomé puso todos sus conocimientos teológicos al servicio de la causa de la liberación de los indios, y trataremos de demostrarlo. Trataremos de probar también que fue esa defensa la que convirtió a Las Casas en un personaje siempre actual.

2.1. ACERCA DE LA ACTUALIDAD DE LAS CASAS

¿Las Casas es un personaje siempre actual? ¿No le estamos adjudicando demasiado valor al dominico? ¿No estaremos escribiendo una hagiografía? La idea de la comtemporaneidad permanente de Las Casas tiene declarados enemigos. Don Ramón Menéndez Pidal por ejemplo, quien escribió:

> No ignoro si hay biógrafos que se entusiaman ante un Las Casas muy moderno, antimperialista, anticolonialista, amante de la paz, como un miembro cualquiera de las Naciones Unidas, hombre que se adelantó a su siglo. Pero el que en la práctica política se quiera adelantar cinco siglos a la realidad, realidad que sólo ahora, después de la reciente universalización de la cultura, se vislumbra trabajosamente a tientas, y con la guerra siempre en el horizonte, ese no es un perpicaz, es un ciego. [44]

Como nos sentimos aludidos por ese reproche, tenemos que defendernos. Y hay que comenzar diciendo que la permanente actualidad de Las Casas la vemos justamente en el hecho de que jamás apartó sus preocupaciones de los principales problemas que eran debatidos en su tiempo. [45] Todas las soluciones que propuso respecto a la situación de los indios estaban teóricamente basadas en la tradición jurídica

44. Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas, su doble personalidad,* Madrid 1963, pág. 137.
45. En ese sentido, Hans Magnus Enzenberger, Comentario a *KurzgefaBter Bericht von der Vernichtung des Westindischen Indien,* Frankfurt 1960, págs. 138-139.

española y en la tradición teológica medieval. Más todavía: mucho de sus planteamientos centrales relativos a cuestiones indianas fueron compartidos por una gran cantidad de espíritus esclarecidos, teólogos, políticos e incluso monarcas hispanos. Y ello prueba de por sí algún grado de realismo en sus proposiciones. Por cierto, Las Casas debió fundamentar sus planteamientos en términos teológicos, jurídicos e incluso filosóficos, y para entender una realidad concreta estaba también obligado a pensarla en términos universales. Y ese universalismo se refiere tanto a los espacios geográficos y temporales. Geográficos, porque siguiendo los cánones sentados por el maestro Francisco Vitoria, debe presentar a los indios como miembros de una comunidad planetaria de naciones. Temporales, porque para defender la calidad humana de los indios, debe apropiarse del concepto cristiano universal de humanidad y, al defender sus derechos, no puede sino defender los derechos del hombre en general. Las Casas estaba pues profundamente inserto en su realidad, pero para explicarla tenía que elevarse sobre ella. Es universal porque es muy particular; es particular porque es muy universal. Es precisamente esa reciprocidad la que convierte a Las Casas en un personaje profético. Porque la lucha por la justicia pertenece en fin, a todos los tiempos. [46]

La actualidad de Las Casas deriva también, y esta es una enorme paradoja, de su tradicionalismo. El era portador de conceptos tan antiguos como la misma sociedad. Que él no creó esos conceptos puede ser materia de general acuerdo. Que él los defendió como pocos, tampoco podría provocar muchos desacuerdos. Tradicionalista fue Las Casas, sobre todo, porque en medio de la revolución mercantil se atrincheró en los valores más antiguos para defender al indio, sin renunciar, y esto es lo notable, a los nuevos conocimientos culturales y científicos. La posición tradicionalista de Las Casas fue muy bien entendida hace ya años por Edmundo O 'Gorman quien por ejemplo afirmaba:

> En el padre Las Casas no hay ni ataque a la Escolástica ni pretensión de restaurar la filosofía de los antiguos; no es pues un humanista. Lo que comparte con el Humanismo es esa notoria falta de discriminación en la elección de las autoridades, que es un rasgo típico de esa corriente de pensamiento. Obligados a fijar su personalidad, diríamos que es un medieval en el contenido y un modernista en la intención. [47]

Humanista y modernista tanto en el contenido como en la intención, fue Ginés de Sepúlveda. A él no le importó sacrificar el antiguo legado cristiano a las exigencias más materiales derivadas de la revolución mercantil. Las Casas, en cambio, defiende antiguos valores, y por

46. Sobre este tema, ver, Marcel Bataillon, "Las Casas, ¿un profeta? en *Revista de Occidente*, Num. 141, 1974, págs. 279, etc. sq.

47. Edmundo O' Gorman, *Fundamentos de la Historia de América*, México 1942, págs. 36-37.

momentos utiliza también en esa defensa, las armas más modernas. Y es ese tradicionalismo precisamente lo que hace de él un personaje siempre contemporáneo.

2.2. EL DISCURSO DEL METODO LASCASIANO

Cuando O 'Gorman intenta precisar aún más la ubicuidad temporal de Las Casas, lo presenta como una suerte de eslabón perdido entre "la tradición escolástica tomista y el pensamiento cartesiano".[48] Y si por ello entendemos que Las Casas desarrolló también un "discurso del método" con el objetivo de convencer a la Iglesia y al Estado de sus tesis, O 'Gorman tiene razón.

Aquello que hemos denominado discurso del método lascasiano o, lo que parecido, el argumento de su exposición liberadora, se encuentra fundamentalmente en su libro "Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión".[49]

"Del único modo . . ." fue probablemente escrito entre los años 1536 y 1537[50] vale decir, en medio de las febriles actividades de conquista evangélica en Guatemala. Pero como Las Casas hace referencia en su manuscrito a la Bula Sublime Deux de Paulo III, fechada en junio de 1537, lo más probable es que la obra que conocemos sea una revisión posterior del primer trabajo, pues la bula difícilmente pudo llegar a Guatemala hacia fines de 1537.[51]

El tratado que comentaremos está escrito en un lenguaje fácil, comunicativo, y de acuerdo al borroco estilo de Fray Bartolomé, lleno de reiteraciones. Sin embargo no es fácil analizarlo. Pues, si hemos de caracterizar una obra sólo por las intenciones que llevaron al autor a hacerla, sólo podríamos decir que se trata de un ensayo literario, teológico y filosófico, destinado a convencer al Rey y su corte de que es posible colonizar las Indias concediendo primacía a la evangelización por sobre la guerra. Pero ésta, como toda obra maestra, sobrepasa las simples intenciones de su autor.

En alguna medida "Del único modo . . ." puede ser considerado también una *suerte de tratado de pedagogía evangelista.* Pero también puede ser analizado como una *apología literaria de la no violencia* en las relaciones sociales y políticas. Por último es también una de las mejores expresiones de la *concepción teológica de Las Casas;* el fundamento, por así decirlo, de su teología de la liberación.

48. Edmundo O' Gorman *op. cit.*, 1942, pág. 34.
49. Bartolomé de Las Casas, *Del Unico Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* México 1975.
50. Lewis Hanke, *Introducción del Unico . . .*, México 1975, pág. 22.
51. *Idem.*

2.2.1. *Racionalismo e igualitarismo en Las Casas*

De dos premisas se servirá Las Casas para construir su discurso del método. Una, su particular concepción igualitaria. La segunda, su concepción del hombre como ser racional.

La concepción igualitaria no tiene nada que ver con supuestas ideologías igualitaristas. Se trata aquí sólo de la reformulación del principio cristiano de que todos los seres humanos, por ser tales, son iguales ante Dios y en consecuencia poseen derechos naturales inalienables. En síntesis, se trata aquí de una *igualdad en la diversidad.* De este modo, entre los indios, como "es el caso de todos los pueblos[52] se observan diversos grados de inteligencia natural y su diversidad proviene de "causas naturales, sean universales o particulares.[53]

Conclusión obvia sería que nos encontramos frente a un escrito contra el racismo. Pero lo obvio no siempre es lo más cierto. Desde luego Las Casas no es racista, pero tampoco tiene mucha necesidad de formular posiciones antirracistas por la sencilla razón de que aún los más pertinaces defensores de la esclavitud no utilizaban, en un gran mayoría, ideologías de tipo racista. El racismo será más bien un "invento" correspondiente a fases más avanzadas en el desarrollo del colonialismo, cuando se pretendió encontrar fundamentaciones "científicas" a lo que éticamente no encontraba respuesta.[54]

Las Casas, antes que nada, embiste contra posiciones filosóficas en boga, defendiendo la idea de la igualdad ante Dios y reinterpretando la idea aristotélica relativa a la desigualdad natural. Las Casas no es igualitarista pues acepta las desigualdades, pero sólo como sinónimo de las diversidades, y esto, en el marco de una igualdad que es superior y trascendente que es la igualdad de derechos que existe entre pueblos y naciones. Dice en ese sentido Las Casas:

> Así como no se encuentra ninguna diferencia o especialidad en los pueblos de la tierra; y así como entre todos y de cualquiera de ellos se han de reunir los predestinados a la vida eterna por medio de la predicación (. . .) así también por una razón igual podemos movernos a creer, aún cuando no se nos presente otra razón, que no puede haber ninguna diferencia o especialidad en el modo de predicar la doctrina de salvación a los pueblos y naciones.[55]

Según Las Casas, el ser humano es desigual en su igualdad porque es un ser racional y el modo de relacionarse con el mundo es en cada uno distinto. Pero, porque es un ser racional, el ser humano sólo puede acceder al conocimiento de Dios por una vía racional, *que es la vía natural.* Por lo tanto:

52. Bartolome de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 64.
53. *Idem.*
54. Ver capítulo 4.
55. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 337.

. . . el movimiento o modo como la divina sabiduría encamina a todos los seres creados, y sobre todo a los seres racionales, a la consecución de su propio bien natural o sobre natural, es dulce, delicado y suave. Luego, el modo de llamar a los hombres al seno de la verdadera religión, mediante la cual han de alcanzar el bien sobrenatural eterno, debe ser un modo delicado, dulce y suave, en un grado mucho mayor que el del modo que corresponde a los demás seres de la creación.[56]

Fray Bartolomé es aquí taxativo. El expuesto es el único modo posible de evangelización. Todo otro que no pase por la vía racional, sobre todo aquel que se apoye en la violencia, atenta en contra de la razón lo que es atentar contra la propia naturaleza humana que es también divina, porque Dios creó a sus hijos como seres racionales.

En el marco expuesto, Las Casas se sirve incluso de la propia filosofía aristotélica, pero no en el sentido del Doctor Sepúlveda quien había sentado el principio de la absolutidad de la filosofía, sino que reinterpretándolo en el sentido que le ordena su convicción religiosa. Así,

El modo natural del mover y dirigir las cosas naturales hacia sus propios bienes naturales, consiste en que se muevan, dirijan o lleven de acuerdo con el modo de ser y naturaleza que tiene cada una de ellas, según enseña el Filósofo.[57]

Al defender la tesis de la racionalidad natural Las Casas se elevará sobre sus propios objetivos y llega a discurrir en términos que hoy bien cabrían en el espacio de una moderna "teoría del conocimiento". Por ejemplo, su defensa de la fe como acto de la razón es, siguiendo la línea tomista, verdaderamente magistral. La fe, dice . . .

. . . consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque sentir es lo que con propiedad se llama creer.[58]

Y siguiendo todavía más rigurosamente a Santo Tomás, agrega:

Y como la voluntad es la que manda y mueve las potencias del alma hacia sus propios fines, se requiere también que esta facultad se incline y mueva en virtud de alguna razón que tenga suficiencia para moverla y que le parezca aceptable.[59]

De estas tesis será posible después para el dominico deducir una suerte de pedagogía de la pérdida contraria a toda forma de imposición de la fe. El único modo de atraer a los pueblos a la religión cristiana, será aquel que apela a la razón humana,

. . . por medio de la enseñanza externa impartida de un modo tranquilo, modesto, agradable, detenido y en intervalos sucesivos de tiempo, persuadiendo al entendimiento y halagando o atrayendo suavemente la voluntad.[60]

56. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 69.
57. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 71.
58. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 74.
59. *Idem.*
60. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 90.

Y hacerlo de modo contrario, por medio de la violencia "o con actitudes imperiosas o ásperas"[61] significaría, ". . . que la mente del hombre se consternaría de terror (. . .) y se rehusaría de consiguiente a escuchar y considerar".[62]

2.2.2. *Ciencia y Religión*

Hasta ahora Las Casas se ha mantenido rigurosamente fiel a los principios teológicos vigentes y desde ahí ha intentado fundamentar su tesis de la evangelización pacífica. Pero tampoco puede olvidar que él no vive en los tiempos de los Apóstoles, sino en los de descubrimientos científicos que estan cambiando la faz de la humanidad. La fascinación frente a la Ciencia es uno de los rasgos más notorios del momento, y fray Bartolomé, al fin y al cabo hombre del Renacimiento, no puede escapar al influjo de esa fascinación. En tal sentido, la figura de Las Casas parece situarse entre dos posiciones muy radicales: por un lado, aquellas que niegan el conocimiento científico en nombre de una fe que se alimenta de sí misma, y por otro lado aquellas que buscan establecer una nueva fe, basada en un cientificismo totalizante. Para Las Casas, en cambio, la fe debe establecer su hegemonía sobre las ciencias, pero nunca desconocerlas. Más todavía,

> . . . llevar a los hombres al conocimiento de la fe y de la religión cristiana es semejante al modo de llevarlos al conocimiento de la ciencia.[63]

La Ciencia puede ser incluso uno de los caminos que llevan al mejor conocimiento de Dios y precisa por lo tanto de un método, o como dice Las Casas, parafraseando a Aristóteles, del *arte.*[64]

Si los indios hubieran sido sólo "factores" destinados a aumentar el volumen de la acumulación originaria, explotarlos y, aún exterminarlos, estaría científicamente permitido. Pero como además son seres humanos, hijos del mismo Dios, prójimos, se impone el mandato ético derivado de la fe.

La evangelización no podría ser, de acuerdo con lo planteado, un acto de dominación, sino todo lo contrario, un *acto de liberación,* donde alguien instruye a otro, enseñándole razones y conocimientos. Y la liberación es mutua, o sea que también se trata de un *acto de comunión* pues el evangelizador ha de establecer con la persona del evangelizado una relación mutua que hará posible, por momentos, que el evangelizador también sea evangelizado, o como dice de una manera muy

61. *Idem.*
62. *Idem.*
63. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1975, pág. 100.
64. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1975, pág. 127.

simple Las Casas: "... que la predicación le sea por lo menos provechosa a los predicadores".[65]

Pues,

> Porque el que enseña debe presentarse a sí mismo como ejemplo de sus palabras, de suerte que enseñe más con sus obras que con sus propias palabras.[66]

Los modernos teólogos de la liberación tendrán que reconocer que Fray Bartolomé se les adelantó en siglos.

2.2.3. *Las Casas y el legado testamentario*

Habiendo así expuesto Las Casas los fundamentos de su método, deberá forzosamente enfrentar la tesis contraria a saber: que el único modo de dar a conocer la fe es el que se basa en el empleo de la violencia pues, ¿cómo evangelizar a pueblos bárbaros e infieles que no conocen la religión cristiana ni aceptan al Dios de los conquistadores y mucho menos a su Rey? ¿Si hay que evangelizarlos no hay que someterlos primero? ¿No es Las Casas un soñador; alguien que dice cosas hermosas, pero irrealizables?

Frente a la posición expuesta, Las Casas argumentará en dos direcciones: una que apunta a una demostración de lógica; otra que apunta a una reafirmación de principios.

Al recorrer el camino de la primera dirección, Las Casas, acusado de soñador, se decide a hacer una descripción absolutamente realista de algunos efectos que trae consigo la guerra, como por ejemplo,

> . . . acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las carnicerías, los estragos, las rapiñas y los despojos; el privar a los padres de sus hijos y a los hijos de sus padres; los cautiverios; el quitarles a los reyes y señores naturales sus estados y dominios; la devastación y la desolación de ciudades, lugares y pueblos innumerables.[67]

Y después de todo eso, ¿se atreve a decir alguien que la evangelización es posible? Por el contrario, dice Las Casas: ". . . inducirán al hombre a no querer oir las verdades que pertenecen a la fe, y a despreciar todo lo que se le diga".[68] Porque (y la deducción es simplemente magnífica) "nadie cree sino queriendo".[69]

Hasta ahora Las Casas sólo ha argumentado acerca de las inconveniencias que trae consigo el empleo de la violencia para la divulgación de la fe, pues sabe que la ideología ha hecho de la evangelización la

65. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 241.
66. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 248.
67. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 344.
68. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 346.
69. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 347.

principal causa de la conquista. Pero, ¿quiere decir eso que asuntos que no estén inmediatamente relacionados con los problemas evangélicos podrían reglarse por medios violentos? Las Casas es en este punto inflexible: las guerras a los indios están prohibidas porque los españoles adscriben a una religión que condena la guerra y la violencia como medio de dominación de otros pueblos. Así, cuando Las Casas no puede demostrar algo por medio de la pura lógica, tiene que recurrir necesariamente a posiciones de principio. Y en ese terreno también es fuerte. Por ejemplo, afirma:

> El modo consistente en sujetar primero a los pueblos infieles por medio de la guerra para que enseguida oigan la predicación de la fe y abracen la religión cristiana, es contrario al modo que observaron los antiguos santos padres en todas las edades, desde el orígen del mundo hasta la venida de Cristo .[70]

Y ante el espanto de sus adversarios, Las Casas se decide a argumentar con los dos Testamentos. Comienza con el antiguo:

> Es también contra (la guerra) el derecho divino, es decir del Antiguo Testamento, que no solamente prohibe que les demos muerte a nuestros prójimos, principalmente a los inocentes; que no los despojémos de sus bienes, que son sus siervos, sus siervas, sus bueyes, sus asnos, o de cualesquiera otra cosa que les pertenecen; que nos los calumniémos ni los oprimamos; que no demos testimonio contra su vida; que no les tomemos lo suyo con violencia o con muchas otras prohibiciones semejantes; sino que ni siquiera permite que los contristemos . . .[71]

Las Casas sabe sin embargo que tiene que polemizar con teólogos eruditos que en base al Antiguo Testamento también podrían encontrar citas que prueben lo contrario. De ahí que la mayor parte de sus tesis están extraídas del Nuevo Testamento. En verdad, su principal apoyo intelectual es Cristo pues,

> . . . Cristo no estableció ninguna pena corporal para castigar en este mundo, a lo menos por los hombres, a quienes no aceptaran su fe, esto es, a los que no creyeren, sino una pena eterna después de esta vida . . .[72]

Y cita continuamente a Lucas cuando el apóstol transcribe las siguientes palabras de Cristo: "Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos".[73]

Y no como lobos en medio de ovejas –parece decir Las Casas a los conquistadores.

2.2.4. *¿Fue Las Casas un pacifista?*

El discurso central del "Unico modo . . ." condena a la conquista en su conjunto, aboga por la primacía de la evangelización por sobre

70. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 355.
71. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 424.
72. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 186.
73. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 194.

la guerra y por ende, deslegitima cualquier forma de violencia cometida a los indios.

¿Quiere decir entonces que Las Casas fue un pacifista?

Nuestra respuesta es negativa, por lo menos si nos referimos al sentido actual del concepto pacifismo. Pues, si por pacifismo entendemos una posición fundamentalista en contra de la guerra y la violencia en general, Las Casas no fue un pacifista ya que el eje de sus preocupaciones no se centra en torno a la guerra y la paz, sino solamente en torno al tema de la *salvación física y espiritual de los indios.* Su punto de partida y de llegada son pues los indios, no la guerra y la paz. Su trabajo, a pesar de todas las disquisiciones teológicas y filosóficas que contiene, es muy concreto.

Y aún si Las Casas hubiera querido ser un pacifista, no lo hubiera podido, dadas las coordenadas de tiempo y lugar en que tiene que moverse. Un sacerdote español podía ser muchas cosas, menos un pacifista, ya que España se había constituído recién como nación después de larguísimas guerras. Tampoco podía ser pacifista en su condición de teólogo, porque la Iglesia ya había hecho suya la tesis medieval de "guerra justa", en contraposición a la injusta, reafirmada además por la escolástica neotomista española del siglo XVI.

Pero, pese a que Las Casas no es un pacifista, encontramos en sus escritos elementos que constituyen patrimonio de los pacifismos modernos.

En primer lugar, las descripciones que hace de la guerra son tan terribles que no se puede sino pensar que a veces Las Casas no está sólo condenando *una* guerra sino que *a la* guerra en general.

En segundo lugar, es notoria su preferencia por recurrir al Nuevo Testamento, lo que indica que detrás del propósito de imitar a Cristo y sus apóstoles, existe una apología de la no violencia que trasciende el hecho concreto y circunstancial de las guerras hechas a los indios.

Por último, su insistencia en conceder primacía a la razón como medio del que se sirve la voluntad para alcanzar la fe, está mostrando su rechazo implícito a las formas violentas y coercitivas en general que utilizan los estados para imponer su dominación a otros. [74]

Es que en Las Casas siempre encontraremos postulados que trascienden la materia concreta de sus análisis, reflexiones que escapan más allá de sus libros y, nos atrevemos a pensar, más allá de las intenciones del propio autor, quien quizás no se ha dado cuenta que, preci-

74. El pensamiento de Las Casas es en tal sentido no sólo temporal sino que también espiritualmente contemporáneo al de Tomás Moro. Respecto a la guerra, escribió el gran utópico: ". . . y eso que ninguna especie de bestias la practica (la guerra) tan asiduamente como el hombre" Tomás Moro, *Utopía,* Madrid 1980, pág. 151.

samente porque su compromiso con el presente es tan apasionado e intenso, es universal. Y con esto queremos decir: posible de ser entendido en todo momento; sobre todo cuando es la causa de los más débiles la que se encuentra amenazada.

2.2.5. *Las deducciones que posibilita el método*

Cristo, San Agustín, Santo Tomás, y como donde la teología no alcanza, la filosofía ayuda, recurre también a Aristóteles. No deja Las Casas ningún flanco abierto. El suyo es un discurso imponente, e incontestable para la época.

Y, naturalmente, luego de la exposición del método, vienen las conclusiones. Y ellas no pueden ser más implacables para los encomenderos. Las guerras hechas a los indios –dirá Las Casas– deben ser condenadas en primer lugar como *sacrílegas*, en segundo como *injustas*, y en tercero como *tiránicas*.

Sacrílegas:

> . . . porque daña la piedad referente a Dios (. . .) La daña disminuyendo o poniendo obstáculos a la misma piedad divina, al culto y honor divinos, que se acrecentarán con la dilatación de la fe y con la conversión de los gentiles a quienes estos hombres escandalizan, despedazan y matan .[75]

Injustas:

> Porque es contra no sólo al derecho divino de ambos Testamentos, sino que es contra todo tipo de derecho, incluyendo al humano.[76]

Tiránicas:

> Porque es violenta y cruel (. . .) porque no tienen ningún derecho para hacer las cosas profundamente injuriosas y nefandas que hacen [77] (. . .) porque (los conquistadores) anteponen su propia utilidad particular y temporal cosa que es propia de tiranos, al bien común y universal [78] (. . .). Porque el principado que se adquiere con la fuerza de las armas, o que de alguna manera se ha adquirido contra la voluntad de los súbditos, es tiránico y violento, y nunca puede ser duradero .[79]

Y conjuntamente a las deducciones, una terrible condena. Las Casas compara a los conquistadores nada menos que con Mahoma y los musulmanes. Por supuesto, tal comparación no tiene hoy ningún sentido peyorativo. Pero hay que imaginarse lo que significaba en aquel tiempo, cuando España ha afirmado el catolicismo como doctrina de Estado en las guerras hechas a los musulmanes, considerados co-

75. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 433.
76. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 438.
77. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 434.
78. *Idem.*
79. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 415.

mo invasores y tiranos. Según Las Casas, los españoles en Indias jugaban el mismo papel que antes habían jugado los musulmanes en España. Y aún peor, porque,

> Si Mahoma y sus secuaces despoblaban y desvastaban a los pueblos incrédulos, los nuestros, oh dolor, cuántas tierras, cuantas regiones, cuántas provincias y reinos les han desvastado a unos hombres lo mejor dispuestos a creer, destruyéndoles sus riquísimos bienes a personas que sin duda alguna eran inocentes.[80]

Y en vista de tal acusación, a los conquistadores sólo les queda una posibilidad para redimirse como cristianos, y esta no es otra que renunciar a la propia conquista y devolver a los indios su condición de pueblos libres y soberanos. Y como ellos no lo harán de su propia voluntad, tal es la tarea histórica que le compete al Estado español. Este es entonces el dictamen final de Las Casas:

> Todos los hombres que son o sean causa de mencionada guerra (. . .) están obligados, con necesidad de medio para su salvación, a restituirles a los mismos infieles damnificados, todo lo que les hayan arrebatado con tal guerra, sea mueble o inmueble, y a satisfacerlos solidariamente, es decir, en total, los daños que les hayan hecho.[81]

Retribución, no hay otra alternativa. ¿Pero no era esa, en buenas cuentas, la estrategia final de todo el movimiento lascasiano?

2.3. EL DISCURSO DEL OBJETO

Así como "Del Unico modo . . ." lo hemos considerado como una especie de discurso del método lascasiano, el discurso de su objeto está constituído por su monumental obra "Apologética Historia Sumaria".[82] Aquí Las Casas intentará dar a conocer a los indios en sus relaciones con el ambiente natural, político y social. Es por eso que pensamos que hay un hilo de continuidad en las dos obras que comentamos, aunque hubieran sido redactadas en tiempos y condiciones diferentes. Ambas constituyen, en efecto, el fundamento doctrinal de lo que aquí hemos llamado la teología lascasiana de la liberación.

La "Apologética" no abandona nunca el campo de la observación inmediata. Pero se trata de una inmediatez siempre creciente pues, a partir del descubrimiento del indio, el dominico va entrando en las selvas de la economía, la política, la geografía, la antropología, etc. Y ese espectro que parece ensancharse infinitamente no deja nunca de ser inmediato. En ese sentido la "Apologética" es también una obra de arte.

80. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 398.
81. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1975, pág. 498.
82. Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, México 1965.

La obra fue comenzada probablemente en 1527 y de allí derivaría su conocida "Historia General de las Indias". Seguramente, como suele ocurrir con muchas obras, ambas no fueron concebidas separadamente en un comienzo, y sólo con el tiempo se separarían la una de la otra.

2.3.1. *La antropología lascasiana*

El intento imponente de dar a conocer la vida y la historia de los indios americanos en todas sus manifestaciones, partiendo de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad ha hecho decir a muchos autores que nos encontramos frente a un estudio de carácter antropológico.[83]

En efecto, ni la metodología, ni el objeto de análisis ni las deducciones, separan al estudio de los principales cánones de la moderna antropología. Y ello no fue determinado por el azar. Al proceder antropológicamente (no importa que todavía la antropología no existiese como ciencia autónoma) Las Casas busca oponerse a las premisas de la teología de la esclavitud que tematizaba a los indios como seres no-humanos o sub-humanos, o humano-inferior, o bárbaro o incivilizado.[84] Son justamente estas gradaciones las que niega la "Apologética" pues ahí el indio será entendido no como una especie humana distinta sino que como un *prójimo diferente* y diferente no porque sea considerado como inferior o superior sino porque posee otra historia, natural y social; o como dice O 'Gorman:

> Y es que a diferencia del concepto clásico antiguo, el pensamiento cristiano superó la concepción meramente biológica de la especie humana al convertirla también en una concepción de índole histórica.[85]

Y a esa concepción, como ya vimos, adhería rigurosamente Las Casas.

Las Casas no se adentra pues en los terrenos entonces vírgenes de la antropología debido a sus inquietudes puramente científicas, aunque sabemos que las tenía, sino por la convicción que se deriva de su propia ética moral y religiosa, que pone al ser humano en el centro de todas sus preocupaciones.

Para Las Casas incluso, los propios conceptos de civilización y barbarie poseen un carácter extremadamente relativo, si se trata del estudio de sociedades humanas. De esta suerte, para fray Bartolomé,

> . . . todos los hombres no sólo eran iguales por naturaleza, sino semejantes por su origen sobrenatural; y en la historia eran próji-

83. Por ejemplo M. L. Portilla, "Prefacio a la Apologética"; L. O Gorman, "Introducción a la Apologética", en Bartolomé de Las Casas Apologética, *op. cit.*, México 1967, págs. VIII, LVIII y LIX.
84. Ver capítulo 3.
85. L. O. Gorman, *op. cit.*, México 1967, págs. LXV y LXVI.

mos, es decir, cercanos, con independencia de su mutuo desconocimiento; y en última instancia eran hermanos, como hijos todos de un mismo padre que los convidaba a su mansión celeste.[86]

Lo que simple y llanamente nos dice el Padre Las Casas es que por ignorado que haya existido el indio durante el espacio de tantos siglos; por ajeno que hubiese permanecido a la difusión de la palabra evangélica; por distinta que pudiese parecer su morfología, y por extrañas, y aún bárbaras e inhumanas que se juzguen su religión, sus costumbres, sus instituciones, y en general su modo de vida, el español, pero sobre todo el hombre cristiano, no está sino en presencia de su prójimo, es decir, de un hombre tal como él mismo es, tal como se concibe a sí mismo.[87]

La antropología lascasiana corresponde al típico esfuerzo de fray Bartolomé por encontrar bases científicas a sus concepciones valóricas. No niega, como ya hemos visto, las ciencias. Las estudia, por el contrario, profundamente. Pero para ponerlas al servicio de su ética, que es el fundamento de su fe.

2.3.2. *Cristianismo y colonialismo*

Y no es sino esa ética la que hace que Las Casas se sitúe en contra de las principales tendencias históricas del período, o lo que es parecido, que no acepta que el cristianismo sea sólo una ideología de la acumulación originaria. El fundamentalismo religioso de Las Casas entra en abierta contradicción con la revolución mercantil. Si el fraile hubiera aceptado por ejemplo el discurso que proclama la existencia de pueblos de primer y de segundo orden según el cual los primeros tienen el deber de dominar a los segundos, habría roto con su concepción universalista, donde los pueblos siendo diferentes, tienen igualdad de derechos, porque estan constituídos por hombres iguales ante Dios. La posición de Las Casas es doctrinaria, pero también *anti-ideológica* pues no acepta la reducción del cristianismo al nivel de ideología colonialista.

No deja de ser curioso que todavía Las Casas sea criticado por su consecuencia cristiana. Menéndez Pidal por ejemplo, sin proponérselo seguramente, defendía la tesis del cristanismo ideológico que repudió Las Casas. Por lo menos eso se deduce de las siguientes argumentaciones:

Por eso tenían razón la mayoría de los misioneros, lo mismo franciscanos que jerónimos o dominicos, al creer que para el adoctrinamiento era preciso el paso previo de incluir a los indios dentro de la vida social y política española (la encomienda) mientras Las Casas creía que debían ser catequizados conservando intacta su soberanía político-social de aquellos hombres primitivos juzgados por él como perfectamente iguales o superiores a los europeos. Y no; a sociedades de la edad neolítica no pudo ser predicado el evangelio, porque

86. L. O. Gorman, *op. cit.*, 1967, pág. LXVI.
87. L. O. Gorman, *op. cit.*, 1967, pág. LXVIII.

la plenitud de los tiempos para instaurar todo en Cristo no llegó sino cuando el imperio romano asimiló y unificó una gran multitud de pueblos de la más alta cultura.[88]

Préstese toda la atención posible a la lógica de Menéndez Pidal. El cristianismo fue producto de la expansión imperial, nos dice; luego, no puede ser impuesto sino por medio de la continuación de las expansiones imperiales. El cristianismo resulta así un elemento ideológico inseparable del colonialismo. Lo increíble, y eso nunca se lo imaginó Menéndez Pidal, es que esa es la misma argumentación de los defensores de las más vulgares versiones del llamado "materialismo histórico" que también considera al cristianismo como simple ideología que sólo puede imponerse cuando se ha alcanzado un desarrollo histórico determinado.

No se trata de negar aquí que el cristianismo como toda religión es ideología. Se trata sólo de afirmar que no es solamente eso. El cristianismo fue ideología de imperios, y quizás todavía lo sigue siendo. Pero también fue, y será, religión de pueblos; y aún una doctrina que contiene un enorme potencial liberador, acumulado en su génesis judía, en su historia romana y en su tradición medieval.

Es esa doctrina a la que es fiel Las Casas. Por eso, su defensa de los indios es una defensa del cristianismo; y a la inversa también.

2.3.3. *El objetivo de la "Apologética"*

Pero si para Las Casas los indios, por el sólo hecho de ser humanos son racionales y susceptibles de ser evangelizados sin uso previo de violencia ¿para qué escribir entonces un tan largo tratado como la "Apologética" a fin de demostrar lo que de por sí se demuestra? La respuesta nos es dada por el autor en el "Argumento" que precede a la "Apologética":

> La causa final de escrebilla fue cognoscer todas y tan infinitas naciones dese vastísimo orbe informadas por algunos que no temieron a Dios.[89]

Con lo que se nos revela nuevamente el temperamento político de Las Casas. Pues a él no le basta que la capacidad racional de los indios se demuestre por sí sola, sino que ello sea claro para todo el mundo. Se trata de hacer evidente lo demostrable y al revelar las verdaderas condiciones de los indios, descalificar a sus calumniadores.

Importante es también para Las Casas demostrar como la racionalidad natural de los indios se ha concretizado en la vida política y civil o, lo que es igual, que los indios son hábiles para organizarse en pueblos, naciones y estados. Probar esto es vital para fray Bartolomé, pues

88. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 239.
89. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 3.

así demostraría que estando los indios en condiciones de gobernarse a sí mismos, los conquistadores les son absolutamente innecesarios. En efecto, una de las tesis justificatorias de la conquista era que los indios no son, "... gente de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas"[90]

Conocidas así las intenciones de fray Bartolomé, resulta interesante referirse al esquema general de la obra.

En el primer capítulo nos encontramos con una introducción que anuncia el propósito de comenzar con una descripción general de la isla Española lo que se hace en forma extensa entre los capítulos 2 y 9. Los capítulos desde el 10 al 16 están dedicados a la descripción de los recursos naturales, flora y fauna de la isla. Los capítulos desde el 17 al 19 se refieren al ambiente físico natural. En el capítulo 20 se compara dicha isla con Inglaterra, Sicilia y Creta. En el capítulo 21 se generalizan las condiciones de la isla Española a todas las Indias. En el capítulo 22 se intenta demostrar que las islas de las Indias Occidentales son partes del Asia.

Hasta aquí llama la atención la enorme importancia que se confiere en el tratado a los determinantes de la naturaleza. Ello es todavía más evidente en los siguientes capítulos (23-39) cuando Las Casas quiere probar las capacidades racionales del indio tomando en consideración su constitución orgánica. Así, las causas que probarían (científicamente pues religiosamente se prueba por sí solo) la racionalidad de los indios serían:

> ... la disposición y calidad de las regiones; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos; la clemencia y suavidad de los tiempos; la edad de los padres y la sanidad de los mantenimientos.[91]

Recien en el capítulo 40 comenzará Las Casas a escribir sobre los indios desde una perspectiva histórica.

2.3.4. *El concepto de naturaleza en Las Casas*

La sobreinsistencia en la naturaleza por parte de Las Casas no es ninguna casualidad. De acuerdo con el estado de desarrollo general de las ciencias se confiere en ese período al concepto de naturaleza un sentido dominante en lo que se refiere a la configuración física y biológica de las personas. Las ciencias eran, por así decirlo, sólo ciencias de la naturaleza. Desde otro punto de vista, la exaltación de la naturaleza se relaciona con las teorías del conocimiento predominantes en la época las que se diferenciaban notablemente de las nuestras. Se conocía algo más descriptiva que cualitativamente. O como ha explicado Fou-

90. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 1.
91. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 116.

cault, durante estos períodos se conoce la realidad más por relaciones de analogía que por sí misma.

> Hasta mediados del siglo XVII la tarea del historiador era establecer una gran recopilación de documentos y signos –de todo aquello que a través de todo el mundo podía formar una marca.[92]

La historia es pues, en los tiempos de Las Casas, antes que nada, historia natural.

El medioevo no ha terminado de golpe y es más que evidente que lo así llamado "natural" no se ha emancipado todavía de la concepción religiosa generalizada que se tenía del mundo. Si el orden de la naturaleza está establecido por Dios, la naturaleza es también expresión divina. Por tanto, un estudio como el emprendido por Las Casas, dedicado a probar las capacidades racionales de los indios, no puede prescindir de las más detalladas descripciones de la naturaleza. Conocer la naturaleza es adentrarse en el conocimiento del orden divino. El conocimiento científico, como ya hemos dicho, no es sino una comprobación, y en cierto modo, una derivación de aquel conocimiento que se ha obtenido por medio de la fe. Esto por lo demás se adecúa a la ortodoxia tomista que Las Casas profesa, y para Santo Tomás,

> . . . así como en el hombre tenemos una naturaleza no simple, sino compuesta. aunque armónica, en un sólo compuesto y persona, es evidente que lo natural podrá referirse a la naturaleza humana, en cuanto es persona humana, y también a cada una de sus partes constitutivas.[93]

En las detalladas, a veces aburridas, a veces bellísimas descripciones de la naturaleza que nos aporta Las Casas, encontramos al científico que busca las determinaciones exactas entre el ambiente natural y el ser social; pero al mismo tiempo al creyente que experimenta un profundo amor a todos los objetos de la "creación" como queda demostrado en las sensuales relaciones de los tipos de pan que comían los indios,[94] o los árboles, o las piedras, o las flores que encuentra a su paso. En todos los objetos cree encontrar una revelación de los misterios de la Providencia. Y en los vínculos entre objetos y seres humanos, cree encontrar la revelación de los misterios de las relaciones sociales, políticas y culturales de los indios.

Teología y antropología, fe y ciencia; son partes inseparables del método lascasiano de análisis.

2.3.5. *El indio como ser natural y social*

Después de los análisis y descripciones del medio ambiente indiano, Las Casas pasará a un nivel más alto de observación: aquel que

92. Michel Foucault *Las Palabras y Las Cosas*. México 1978, pág. 131.
93. Venancio Carro, *La Teología y los juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, pág. 115.
94. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 65.

se refiere a las relaciones sociales. Su punto de partida será un concepto que hoy puede parecernos algo raro. Ese concepto es la *prudencia.* El concepto de prudencia era en verdad mucho más alusivo que hoy, y si se nos pidiera una fórmula para definirlo diríamos que se trataba de una combinación entre los actuales conceptos de razón y praxis. Para ser más precisos podríamos agregar que con ello se designa a la razón y sus formas de expresarse: o si se prefiere, se trata de una razón aplicada.[95]

Ahora bien, según Las Casas, la prudencia se manifestaría en los indios en casi todas las esferas de la vida social. En ese sentido distingue tres tipos principales de prudencia.

En primer lugar, la *prudencia monástica*[96] o habilidades que poseen los indios para autosustentarse por medio de su alimentación, vestidos e industrias. En segundo lugar, la *prudencia económica* o habilidad para producir sus sustentos en formas asociada, o como dice Las Casas, "en compañía".[97] Y en tercer lugar, la *prudencia política* que consiste en las distintas relaciones sociales civiles y de gobierno establecidas por los indios.[98]

En su gran mayoría, los teólogos de la esclavitud aceptaban la existencia de los dos primeros tipos de prudencia entre los indios, pero negaban categóricamente la tercera. De este modo Las Casas se vio obligado a demostrar más exhaustivamente la existencia de la tercera prudencia. Para ello, como muchas veces lo hace, toma como punto de referencia la doctrina aristotélica. Como es sabido, según el Filósofo, la sociedad ideal debería estar compuesta por los siguientes grupos:

- Labradores que procuran los mantenimientos.
- Artesanos que se ocupan de las industrias.
- Comerciantes ricos que manejan el capital.
- Sacerdotes encargados del culto a las divinidades.
- Jueces y gobernantes que atienden la cosa pública, imparten justicia y gobiernan.

Según Las Casas, todas estas características son posibles de encontrar en las sociedades indianas, por lo que los indios serían también poseedores de la prudencia política.[99]

En este punto del análisis no podemos evitar encontrar ciertas coincidencias entre Las Casas y el ilustre fray Bernardino de Sahagún quien en su "Historia . . .", aunque no de una manera tan lógica, también intentaba probar que los indios estaban capacitados para la vida civil y, por ende, podían constituir naciones. Así, escribía:

95. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 212.
96. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 221-222.
97. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1976, pág. 227.
98. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 261.
99. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1965, pág. 242.

> Todas las naciones, por bárbaras y de oscuro origen que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos, en los diestros y valientes, en los ejercicios, y más en los de su generación que en los de otra. Hay de esto tantos ejemplos entre los griegos, latinos españoles, franceses e italianos, que están los libros llenos de esta materia. Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y por principal entre los mexicanos, lustre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tendios en mucho, y de estos elegían sus pontífices, señores, príncipes y capitanes, por de baja suerte que fuesen. Estos regían las repúblicas, guíaban los ejércitos y presidían los templos. Fueron, cierto, en estas cosas extremadas, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, guíaban los ejércitos y presidían los templos.[100]

Es preciso recordar aquí que, para Las Casas, siguiendo a Aristóteles, el punto de cristalización de la civilidad no podía ser otro que la ciudad, máxime si se considera que él también proviene de una generación urbana que busca zafarse de atavismos agrarios. La ciudad es pues vista como la concreción de la prudencia política.[101] Así entendemos por qué Las Casas no ahorró tinta para describirnos las diferentes firmas de pueblos, villas y ciudades que conocían los indios, aún aquellos a quienes se consideraba atrasados. No importa el grado de pobreza o fastuosidad del centro urbano. Lo importante es que exista, porque si existe, hay prudencia política.[102]

2.3.6. *Acerca de la religiosidad natural de los indios*

Más adelante avanza Las Casas al estudio de las religiones de los indios. Será en este campo donde probará sus dotes antropológicos dada la objetividad y escasez de prejuicio con que aborda el tema.

Es preciso recordar que las guerras pretendían encontrar justificación como formas de castigo que había que impartir a los indios debido a las religiones "aberrantes" que practicaban, no exentas de cultos idolátricos y sacrificios humanos.

Para Las Casas, en cambio, el argumento mencionado debía ser entendido exactamente al revés. La existencia de tan variada gama de religiones entre los indios era otra prueba de su racionalidad, pero, sobre todo, de su *religiosidad natural* pues eso quería decir que también estaban en busca de Dios. Por ejemplo escribía: "Por la lumbre impresa en el ánimo de los indios se cognose que hay Dios".[103]

A Las Casas no le importaba pues qué religiones tuvieran los indios. Lo importante era que las tuvieran, porque eso significaba que "presentían a Dios" y tenían una predisposición natural al conocimiento

100. Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, Tomo II, México 1829, pág. 32.
101. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1976. pág. 243.
102. *Idem.*
103. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, pág. 370.

religioso, la que había sólo que encauzar. Más todavía: fray Bartolomé descubre en algunas prácticas religiosas indígenas más piedad y amor que en las religiones pre-cristianas de Europa:

> . . . como se verá que ninguna nación de las del mundo, ni los mismos romanos que presumieron dar leyes y religión a las gentes del mundo, llegaron con mucho a éstos, antes en muchas ceremonias y delicadeza de culto divino, en el temor, amor, afección, devoción y reverencia . . . [104]

Preciso es destacar aquí que no fue sólo Bartolomé de Las Casas quien se refirió a la predisposición religiosa de los indios, lo que es obvio si se tiene en cuenta la fiebre mística que se apodera de muchas mentes de sacerdotes que creen que América es un continente predestinado al cristianismo. Por ejemplo, el padre Jerónimo de Mendieta hablaba así de los indios de México:

> Puedo afirmar por verdad infalible que en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gentes más dispuestas y aparejadas para salvar sus ánimas (siendo ayudados para ello) que los indios de esta Nueva España. [105]

Pero para Mendieta (a diferencia de Las Casas que vio en el culto de los indios a sus dioses pruebas de su religiosidad natural) los ritos idolátricos debían ser vistos como un apoderamiento de los indios por parte del demonio.[106] Quien más se acerca a la opinión lascasiana es quizás fray Bernardino de Sahagún cuando refiriéndose a los mismos indios mexicanos escribe:

> En lo que toca a religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses ni tan a su costa, como estos de Nueva España. Ni los judíos ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tanta ceremonia como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años, como parece por toda esta obra. [107]

Tan amplio es el pensamiento de Las Casas en esta materia que cree ver en las religiones indígenas, así como en otras prácticas, expresiones de la divina Providencia.

> Cualquiera nobleza, cualquiera excelencia y virtud que en cualquiera cosa criada por las señales divinas se halla, no es otra cosa, como dicho, sino un vestigio y pisada muy sotil de las divina perfección. [108]

Notables pensamientos de alguien que forma parte de la formalista Iglesia de la Contrarreforma. Es indudable que Las Casas está sentando aquí principios que harán escuelas entre algunas huestes misioneras, como los jesuitas por ejemplo, quienes evangelizarían a los indios

104. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1967, pág. 367.
105. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana,* Tomo III, México 1945, pág. 91.
106. G. de Mendieta, *op. cit.,* 1945, Tomo I, pág. 39.
107. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1829, pág. XVIII.
108. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* 1967, pág. 367.

a partir, y no negando, el conocimiento religioso que los indios poseían. Incluso Las Casas insinuará que los indios estaban más cerca de Dios que muchos españoles, aunque éstos se persignasen a cada momento y comulgasen todos los días:

> De donde se sigue, sin controversia y sin alguna duda que estas gentes, en cuanto a sus entendimientos y uso de razón, no ser en el mundo las menos racionales, ni de los egipcios, griegos y romanos, ni aún de los de España inferiores; antes en muchas cosas, como arriba consta, muy superiores.[109]

Las ideas lascasianas en torno a la religiosidad natural de los indios fueron en gran medida practicadas por algunas órdenes religiosas, como los nombrados jesuitas,[110] y, en fases más avanzadas de la sociedad colonial, defendidas por algunos escritores como Garcilaso de la Vega quien en sus "Comentarios Reales de los Incas" afirmaba:

> Además de adorar al sol por dios visible, a quienes ofrecieron sacrificio e hicieron grandes fiestas (. . .) los reyes Incas y sus amautas que eran los filósofos rastrearon con lumbre natural el verdadero Dios y Señor Nuestro que crió el cielo y la tierra.[111]

Pero aún el avanzado pensamiento de Garcilaso es sólo un intento por justificar a los indios frente a los españoles resaltando algunos elementos de similitud entre las religiones de los primeros respecto a la de los segundos. Por ejemplo, el dios de los Incas, el sol, era el nombre que estos daban "al verdadero Dios a quien llaman también Ticiviracocha";[112] o también que: "Tuvieron los reyes Incas en el Cusco una cruz de mármol fino de color blanco y encarnado que llaman jaspe cristalino".[113]

Las Casas en cambio, aceptaba las religiones indígenas no por sus supuestos o reales grados de aproximación a la cristiana, sino que por sí mismas. Si tuviéramos que agregar aquí otro título a los muchos que se ganó Las Casas en su vida, diríamos que además debe ser considerado como un precursor de la libertad de culto. Y éste sí que es un elogio enorme, dada la rígida intolerancia religiosa existente en la época.

La amplitud de criterios de Las Casas ha de haber parecido en algunos puntos insoportable aún para las mentes más abiertas del período. Por ejemplo, sus análisis de las prácticas que llevan a realizar ofrendas y sacrificios humanos a los dioses, son verdaderas piezas maestras de antropología. Por cierto, fray Bartolomé cumple con el requisito demandado por la ortodoxia al declarar que condena la idolatría y los sacrificios. Pero tal condena formal cede el paso a rela-

109. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, Tomo II, pág. 296.
110. Ver capítulo 6.
111. Garcilaso de la Vega, *Obras Completas*, Madrid 1960, Tomo II, pág. 43.
112. Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, 1960, pág. 44.
113. Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, 1960, pág. 45.

tivizaciones objetivas en un largo trayecto de su "Apologética" que abarca desde los capítulos 145 al 165. Ahí, defendiendo a los indios, muestra cómo hasta los judíos después de haber recibido incluso noticia del "verdadero Dios" incurrían en prácticas idolátricas que demandaban sacrificios. Dando prueba de un abundante conocimiento enciclopédico, detalla cómo los pueblos del Viejo Mundo incurrían también en tales prácticas.

Las Casas, en verdad, no condena el hecho del sacrificio, sino sólo las razones que llevan a hacerlo. Y por el contrario lo acepta cuando éste va dirigido a Dios pues,

> . . . sólo a Dios pertenece ser ofrecido por los hombres, para hacer diferencia de las honras y servicios que los hombres hacen a otros hombres.[114]

Para Las Casas el sacrificio –siguiendo su propia línea de argumentación– es un hecho natural. Las cosas que son sacrificadas son en cambio un "hecho histórico".[115] Y el valor (histórico) de la cosa sacrificada sería una prueba más de fervor religioso. Así, los que ofrecían a sus dioses animales, "tenían mejor concepto y estimación" (de ellos) "que los que ofrecían solamente yerbas e incienzos"[116] y así hasta llegar al máximo grado de sacrificio, el de la propia vida humana.

> Pero las naciones, que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses.[117]

Y aquí, por primera vez en nuestro trabajo, nos vemos en la necesidad de distanciarnos del Padre Las Casas, quien evidentemente se ha dejado llevar en su vehemencia por defender la causa de los indios. Porque es cierto que a mayor valor de la cosa que se sacrifica, corresponde un mayor fervor religioso. Pero si la "cosa" sacrificada es un ser humano, el sacrificio demuestra más el desprecio al "prójimo" que el amor a los dioses.

Pero, por otra parte, por muy horribles que hubiesen sido algunas prácticas ofrendales entre los indios, eso no autorizaba a los conquistadores a castigarlos de la misma manera que el Estado español no fue castigado por otro cuando hizo quemar a miles de judíos, en una de las expresiones de fanatismo religioso más negro y cruel que conoce la historia.

Y permítasenos en este momento una reflexión: si Las Casas recurre a ejemplos de la antigüedad para demostrar cómo los seres

114. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, Tomo II, pág. 43.
115. Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1967, Tomo II, pág. 244.
116. *Idem.*
117. *Idem.*

humanos fueron inmolados, muchos más ejemplos hubiera encontrado si hubiese sido clarividente y conocido las inmolaciones y sacrificios hechos en el presente por los estados totalitarios contemporáneos en nombre de nuevos ídolos, llámense ellos civilización, cultura, raza, porvenir; al lado de éstos los sacrificios humanos de los indios parecen juego de niños.

3. EN DEFENSA DE LAS CASAS

Ya dijimos que Las Casas era siempre actual porque representa valores que tienen permanente vigencia. Pero también lo es porque su persona, sus teorías y su práctica, siguen provocando intensos debates. Pues Las Casas no sólo era defensor de indios, sino que también poseedor de una visión del mundo opuesta a las simples razones que se derivan del uso del poder y la fuerza. Por esos motivos hemos dicho que no sólo Las Casas es universal. También lo es su principal contradictor, el Doctor Sepúlveda. Abel y Caín han extendido sus divergencias a lo largo de toda la historia.

Que Las Casas es actual, lo ha confirmado una de las más brillantes plumas de España; la de don Ramón Menéndez Pidal, al ocuparse directamente de atacar al defensor de indios. Trataremos de probar aquí, que ese muy bien escrito libro, defiende –al igual que ayer ese brillante escritor que fue Sepúlveda– malas causas.

Menéndez Pidal se dio cuenta de la permanente actualidad de Las Casas, y él mismo lo dice: "La eficiencia y utilidad de las obras de Las Casas revive en cualquiera ocasión propicia". [118]

Y si no fuera así, no valdría por cierto la pena escribir un libro en su contra. El autor cree pues que Las Casas es un mito, y hay por tanto que desmitificarlo; esto es, probar que fray Bartolomé no merece estar en el pedestal en que ha sido situado.

3.1. ¿FUE LAS CASAS UN ANTI-ESPAÑOL?

Muy pocos se atreverían hoy a escribir un libro que directamente alabe al colonialismo. Menéndez Pidal tampoco. El ha escrito su libro, al igual que el Doctor Sepúlveda ayer, desde otra perspectiva: la del hispanismo. El está dispuesto a atacar todo lo que lesione los principios de su amada hispanidad. Y según su opinión, Las Casas lo hizo. Su más insistente prueba es que la "Breve Relación . . ." fue aprovechada, después de la muerte de Las Casas, por publicistas ingleses y franceses para difamar a España. Quizás eso es cierto. Pero nadie puede negar por otro lado, que gran parte de las acusaciones contenidas en tal

118. Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas, su doble personalidad,* Madrid 1963, pág. 383.

panfleto son verdaderas y que Las Casas no las escribió, ni mucho menos, para ayudar a potencias extranjeras, sino que en el marco de una lucha muy política que se daba tanto en España como en las colonias. Más todavía, y como ya hemos intentado probar, si se considera la dimensión del marco aludido, se verá como la posición que tomó Las Casas, la de indigenista y antiencomendero a la vez, se encuentra en complementación con determinados intereses del Estado español en contra de intentos autonomistas mostrados por los encomenderos establecidos en América. Es por esta razón y no por otra, que Las Casas goza de los favores de la Corona. ¿Fueron Carlos V y Felipe II antiespañoles? Seamos razonables. Si Las Casas alcanzó el relieve que tuvo en la España de su tiempo, no fue por representar intereses antiespañoles, sino porque, en última instancia, también representó, parcialmente, intereses que eran caros al propio Estado español. Como bien ha puntualizado en ese sentido el teólogo español Venancio Carro:

> Pensar que Las Casas es anti-español vale tanto como desconocerle. Es español hasta en sus defectos, como lo es en sus grandes virtudes. Examinando sus escritos puede advertirse que *todas* sus censuras son para los particulares, pero nunca para España como nación, nunca para los reyes a quienes defendía siempre. Los mismos consejeros de Indias y sus miembros salían bien parados en sus escritos.[119]

Pero si fue el propio Menéndez Pidal el que indirectamente demostró que Las Casas se sitúa en la tradición española, porque al alabar las vitudes de los Reyes Católicos escribió que ambos,

> . . . se preocuparon mucho de legislar en favor de la libertad y el buen trato de los indios y esta tendencia legislativa fue continuada constantemente. Estos sentimientos eran desde el comienzo de la colonización comunes a incontables oidores, magistrados, misioneros y escritores, que trabajaban dentro o fuera del Concejo de Indias, y común era a todos los españoles, exceptuando la inevitable minoría de codiciosos inhumanos.[120]

Pero de todas maneras Menéndez Pidal se empecina en calificar de antiespañolas las ideas lascasianas y con ello está diciendo que sus contradictores eran los verdaderos españoles. Por ejemplo, trata muy caballerosamente a Sepúlveda, cuando escribe que la defensa de los encomenderos, ". . . estuvo sostenida muy sabiamente por el Doctor Juan Ginés de Sepúlveda".[121]

Es muy flaco en verdad el favor que se le hace a la hispanidad al identificarla con los intereses de una nueva clase social surgida al amparo de una expansión colonialista que ni siquiera era impulsada por España. Decididamente hispanista, en cambio, fue la resolución del vigesimosexto Congreso de americanistas que se celebró en Sevilla en

119. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 664.
120. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 346.
121. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 207.

1935, que fue aprobada por unanimidad. Allí se decía entre otras cosas que:

> . . . los hombres que criticaron la actuación colonial de España –Montesinos y Las Casas, Soto y Vitoria– se debían considerar "como los auténticos representantes de la conquista española en el Nuevo Mundo". [122]

En realidad la discusión no tiene mucha relevancia. Porque tanto defensores de indios, como encomenderos, representan auténticos intereses españoles. Lo que sí es indudable es que los defensores de los encomenderos defendían en nombre de España sólo los intereses de una clase. En cambio los defensores de los indios representaron intereses generales del Estado español. En ese sentido, la posición lascasiana era mucho más nacionalista que la de sus adversarios.

3.2. ¿FUE LAS CASAS UN PARANOICO?

Pero el principal argumento esgrimido por Menéndez Pidal a fin de descalificar *todas* las opiniones de Las Casas es que el fraile era un enfermo mental, un paranoico. "Ni era santo, ni era impostor, ni malévolo, ni loco; era sencillamente un paranoico". [123]

O también:

> Las Casas era un paranoico. No un demente o un loco en estado de inconciencia. Su lucidez habitual hace que su anormalidad sea cosa difícil de establecer o graduar, como es muy difícil respecto a algunos enfermos mentales, el decidir si reducirlos o no a un sanatorio. [124]

Menéndez Pidal cree que su "descubrimiento" provocará un viraje en toda la historiografía relativa al defensor de los indios. Así lo dice:

> Este es el viraje que creo necesario dar a la biografía; viraje cuyos datos nuevos y cuyas apreciaciones interpretativas, tan distintas de lo habitual, confío al examen de los psicólogos y de los historiadores. [125]

Sin embargo, decir que Las Casas fue un paranoico no sólo es malevolencia. Es un método probadamente eficaz para descalificar toda su obra teórica y práctica. No importa que ella contenga algunos elementos "positivos". Lo que importa es que es el resultado de una mente enferma; obra de un "anormal".

Y decimos que el método es eficaz, porque hasta ahora ha funcionado, sobre todo en los sistemas totalitarios modernos. Según la

122. L. Hanke, *La Lucha por la Justicia en la Conquista de América,* Buenos Aires, 1949, pág. 80.
123. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.,* 1963, pág. XIV. Una contrapartida a la tesis de R. M. Pidal es el trabajo de Benno Biermann, "Las Casas ein Geisterkranker? en *Zeitschrift für Missionswissenschafts und Religionswissenschaft,* Münster 1964, págs 176-191.
124. Ramń Menéndez Pidal, *op. cit.,* 1963, pág. 316.
125. *Idem.*

lógica totalitaria, todo lo que existe de acuerdo con el sistema, es "normal". La disidencia por el contrario, es lo "anormal". La perversión del totalitario no es que envíe a disidentes a clínicas psiquiátricas, sino que él mismo cree que todo lo que se le opone es "anormal". Si el enemigo está "enfermo" no es pues necesario discutirle. Hay que encerrarlo; clausurar el mismo sentido de su lógica entre cuatro paredes.

Menéndez Pidal, que no puede enviar a Las Casas a una "clínica psiquiátrica", se limita sólo a diagnosticar la "enfermedad"; pero con ello no se ha dado cuenta quizás que con su método se puede incluso "enfermar" a Jesucristo. Normales serían en cambio sólo aquellos que están dispuestos a aceptar en todas sus formas el orden establecido, por oprobioso y vejatorio que sea.

El arbitrario método de Menéndez Pidal parece ser muy común a los actuales enemigos de Las Casas. Por ejemplo Rómulo D. Carbia ha ido aún más lejos cuando afirma:

> Diciendo que es un desorbitado, que a veces toca los límites de la vesanía, no se dice sin embargo lo bastante. Vivió fuera de quicio, sin duda alguna, pero su desplazamiento mental de lo que es limitador del equilibrio obedeció no tanto a lo que había en él notoriamente de anormal cuando a un monoideísmo avasallador que le tuvo en tortura. [126]

Y no deja de ser curioso: un historiador chileno, Francisco Encina, ataca en términos similares al jesuita Luis de Valdivia que dedicó su obra a ayudar a los indios: [127]

> Hemos dicho que el padre Valdivia, mientras conservó la normalidad de su cerebro no se interesó por la supresión del servicio personal. [128]

O sea, baste para los "Sepúlvedas" contemporáneos, que alguien no acate las normas de una clase dominante, para que se convierta de inmediato en un "anormal".

Por último, el método de reducir a la "anormalidad" a un personaje histórico, estimula la pereza intelectual. Pues ¿para qué interesarse en la obra de los lascasianos si se trata sólo de un puñado de obsesos, neuróticos, paranoicos, y no de un movimiento político coherente, como hemos tratado de probar en nuestro trabajo?

3.3. LAS CASAS Y LA IDEOLOGIA DEL "PROGRESO"

Algo tiene en común Menéndez Pidal con Juan Ginés de Sepúlveda. Y es que ambos creen representar las llamadas "fuerzas del

126. Rómulo D. Carbia, *Historia de la Leyenda Negra Hispano Americana*, Madrid 1944, pág. 36.
127. Francisco Encina, *Historia de Chile*, Santiago 1954, Tomo III.
128. Francisco Encina, *op. cit.*, 1954, pág. 81.

progreso". Ambos no desean, por supuesto, el holocausto de miles de seres humanos que ha traído consigo ese progreso, pero al fin y al cabo lo consideran como el precio inevitable que la historia tiene que pagar para continuar su camino. Ambos, humanistas, de vastos conocimientos y de brillantes plumas son, en tanto modernistas, muy actuales respecto a sus respectivos tiempos. Por ejemplo, Sepúlveda subordinaba todas las concepciones teológicas al primado de la filosofía aristotélica. Menéndez Pidal en cambio, intenta subordinar la teología y la filosofía al primado de la psiquiatría.

Por último, tanto para Sepúlveda como para Menéndez Pidal, España era en los tiempos de la conquista, la máxima representación de la modernidad, de donde deducen que quien está en contra del progreso, o lo que es igual, quien está a favor de los indios, tiene que estar necesariamente en contra de España. Mediante esta operación simplificada, ambos debieron llegar al mismo resultado y es éste: la célula que garantiza la defensa de la modernidad y de la hispanidad no puede ser otra que la encomienda. Escribe en ese sentido Menéndez Pidal:

> Ahora podemos considerar la encomienda como un genocidio, creyendo que en esto todos erraban menos Las Casas; entonces debemos tener por buenos todos los elogios que se quieran dar al único clarividente de aquel siglo de oro español, tan brillante en teólogos y políticos.
> Por el contrario, podemos considerar que la encomienda fue en aquella coyuntura histórica el único medio posible de incorporar a la civilización occidental las innumerables razas de todo un continente que yacían hundidas en cien siglos de impotencia para salir de un *atraso* pre-histórico; entonces hay que mirar a Las Casas como un ciego para la realidad, como un delirante en planes quiméricos, obstinado en ellos durante su larga vida, en fin, como una mentalidad anormal. [129]

Ya volveremos sobre aquella afirmación esencialmente incorrecta, en parte refutada en anteriores capítulos, [130] de que Las Casas fue un caso aislado. Concentrémonos por el momento en la segunda afirmación según la cual la encomienda era el único medio para incorporar a los indios a la "civilización".

La mejor prueba de lo contrario la habría encontrado Menéndez Pidal en el presente, pues basta echar un vistazo a cualquier país latinoamericano para comprobar que esas "razas" nunca han sido incorporadas realmente a la llamada civilización. [131] Por el contrario, donde no han sido exterminadas por completo, subsisten en miserables reductos; aferrados dolorosamente a los restos de su pasado; manteniendo, por lo menos, algunos rasgos de su identidad arrebatada. Incluso, en el

129. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 316.
130. Ver capítulo 4.
131. Ber J. Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de la Realidad Económica peruana*, Lima 1976, págs. 56-57.

sentido estricto del término, la conquista trajo consigo efectos descivilizatorios. Como nos relata Fray Jerónimo de Mendieta, los indios,

> . . . eran comunmente mansos, humildes, dóciles, quietos, pacíficos (y) si ahora se hallan muchos de diferentes costumbres, no es de maravillar sino como todos ellos no se han pervertido y trocado del todo, según las ocasiones que se les dan y han dado de malos ejemplos que de nosotros han recibido y reciben.[132]

Pese a esa realidad indesmentible, hay autores que han llevado la tesis "progresista" de Menéndez Pidal a extremos realmente fantásticos. Uno de ellos es el ya citado Francisco Encina para quien,

> . . . la lucha entre místicos y realistas se nos presenta como un choque entre la barbarie y la civilización. Un grupo de eclesiáticos delirantes, convirtió el sentimiento religioso en instrumento de perpetuación de la barbarie, impidiendo que el indígena adquiriera el hábito del trabajo y que el cruzamiento con el español dispusiera su psiquis en un sentido más favorable para asimilar la vida cristiana y civilizada.[133]

Así, los que lucharon por la supervivencia de los indígenas, estaban por la barbarie. Los que abogaban en cambio por su esclavitud y exterminio, son los defensores de la civilización. La libertad es barbarie. El colonialismo y la tiranía es la civilización. Nos encontramos pues frente a un perfecto caso de trastocación de los más elementales valores. Entonces entendemos mejor contra qué tipo de mentalidad tuvo que luchar y lucha todavía Bartolomé de Las Casas; y por qué es tan necesario que su pensamiento siga subsistiendo.

Mucho más francos que los actuales "modernistas" fueron los propios conquistadores. Ellos no se devanaban los sesos a fin de incorporar a los indios a la "civilización". El mismo Pizarro declaraba sin ningún pudor que él había venido de México al Perú a quitarle "sus ganancias a los indios".[134] La mayoría de los cronistas del período coinciden en tales afirmaciones. Uno de ellos por ejemplo, Fray Jerónimo de Mendieta, nos relata acerca de cómo operaba el "proceso civilizatorio":

> Los trabajos que los indios e indias tenían, así en sacar el oro como en las demás granjerías (con ser para su flaqueza cruelísimos) eran continuos por haber sido dados y entregados a los que tenían por amos, a manera de esclavos, como cosa suya propia, que podían hacer de ellos lo que quisiesen. Y así los españoles a quien los dió o encomendó, ponían sobre ellos unos crueles verdugos, uno en las minas, que llamaban minero, y otro en las estancias o granjas, que llamaban estanciero (como ahora también los usan en todas las Indias), hombres desalmados, sin piedad, que no les dejaban descansar, dándoles palos y bofetadas, azotes

132. Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, 1954, Tomo I, pág. 74.
133. Francisco Encina, *op. cit.*, 1954, Tomo III, pág. 52.
134. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 60.

y puntilladas, llamándolos siempre de perros y otros peores vocablos, nunca viendo en ellos señal de blandura, sino de extremo rigor y aspereza.[135]

Afortunadamente Menéndez Pidal no se ocupó intensamente de la obra de Mendieta, pues no le habría quedado más alternativa que enviarlo al manicomio.

3.4. ACERCA DEL SUPUESTO AISLAMIENTO DE LAS CASAS

Si muchos hubieran pensado como Las Casas, sería imposible sustentar la tesis de su "paranoia". Por lo tanto, para seguir manteniendo la tesis, se hace necesario afirmar que Las Casas era un caso aislado, en contra de todas las pruebas de lo contrario. Eso hizo Ramón Menéndez Pidal. Por ejemplo, escribía:

> Con patológica certidumbre, ante el lecho de un moribundo proclama, como única forma de salvación la de una doctrina tan en extremo dudosa, tan indudablemente falsa, que es rechazada por todos los demás obispos, teólogos y juristas preocupados de los asuntos del Nuevo Mundo.[136]

Las Casas, en lugar de ser visto como un representante de un movimiento político antiencomendero, aparece como una "rareza". Pero, si fue un personaje tan aislado ¿por qué alcanzó la gravitación que tuvo en su propio tiempo? Tratando de responder a esa pregunta, Menéndez Pidal no se dio cuenta de que también así destruía sus propias construcciones:

> Todo lo encenderá. Expresión exacta. Ahora tenemos un primer ejemplo del extraordinario poder de incendio, de remoción de fuerzas dormidas y de captación de opiniones que Fray Bartolomé poseía. Ahora conmovió y agitó a todos los frailes de la ciudad de Santo Domingo, convenciéndolos de que los jerónimos no cumplían con su deber, y los dominicos sobre todo, se dieron a predicar que la encomienda era una injusta explotación del sudor del indio; además, todos ellos juntos en capítulo con los franciscanos reformados (picardos, ingleses y flamencos, recién traídos por Cisneros a la isla) dieron a Las Casas fervorosas credenciales por su viaje a España.[137]

Menéndez Pidal no logró evidentemente ponerse de acuerdo consigo mismo. Porque una de dos: o era Las Casas un paranoico aislado, o un superhombre que todo lo mueve y que despierta fuerzas dormidas entre los hombres.

Es archisabido, y Menéndez Pidal también lo sabía, que la influencia de Las Casas era muy grande en el Consejo de Indias. Pero, el crítico, en lugar de extraer de ahí la única deducción posible, que Las Casas representaba una fuerza política, o por lo menos, una tenden-

135. F. Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, 1945, pág. 74.
136. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 169.
137. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 23.

cia ideológica, sortea el problema con la extraña afirmación de que la recepción de la que gozaba el dominico, se debe al temor que inspiraba. Citemos:

> En verdad, pensamos también nosotros. ¿Cómo toleraba el Consejo de Indias verse así tan radical y violentamente desautorizado por Las Casas? No encuentro más razón que un temor religioso a contradecir a aquel impetuoso fraile que hablaba en nombre de Dios, con ardiente celo misional, aunque ese celo era descarriado y egoista. Un poder rayano en la pusilanimidad cegó al Consejo.[138]

Esto significa que Menéndez Pidal no pudiendo demostrar que Las Casas estaba aislado frente a la principal autoridad para asuntos coloniales, arremete en contra del propio Consejo de Indias tratando a su personal de temerosos (por no decir cobardes), pusilánimes y ciegos. Podemos decir por lo menos que tales ataques son excesivos y arbitrarios.

Era tan grande el "aislamiento" de Las Casas que, mientras que sus adversarios, como Oviedo y Sepúlveda, casi nunca pudieron publicar sus diatribas en contra de los indios, los escritos de fray Bartolomé circulaban por toda España y el Nuevo Mundo. Y si Las Casas obtuvo tales franquicias, no era seguramente porque se representara sólo a sí mismo.

Pero tan ensimismado estaba Menéndez Pidal en demostrar lo que él creía, el aislamiento del "paranoico" Las Casas, que llegó a afirmar que el clérigo no tuvo ninguna influencia en la promulgación de las Leyes Nuevas que estatizaron la encomienda privada. Para probar lo contrario, basta remitirse al capítulo anterior. Mas, Menéndez Pidal fue aún más lejos en sus afirmaciones; dijo que las Leyes Nuevas sólo correspondieron "a los propósitos de rigoristas moderados" que "teóricamente dependen de la doctrina de Vitoria".[139] Y este es un craso error, pues ya se verá en el próximo capítulo que la doctrina lascasiana y la de Vitoria son inseparables. Por supuesto, Vitoria era un jurista y ajeno al apasionado lenguaje de Las Casas, pero en las cuestiones fundamentales referentes a los indios, hay pleno acuerdo. Vitoria incluso, insiste más que Las Casas en que los indios constituyen pueblos soberanos e independientes, opinión que según Menéndez, era el producto de una "concepción delirante".

Uno de los más exhaustos conocedores de la escolástica española, Vicente Beltrán de Heredia, en su libro sobre Domingo de Soto, constató muy bien la significativa comunidad ideológica existente entre Las Casas y Vitoria. Por ejemplo afirma que las proposiciones de Las Casas ante las Juntas de Valladolid en 1551 y 1552 fueron:

> . . . en sustancia las mismas de Vitoria y Soto entendidas en rigor estricto y expuestas con la redundancia y calor característicos del Defensor de los Indios.[140]

138. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 269.
139. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 81.
140. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto*, Madrid 1961, pág. 256.

El mismo planteamiento encontramos en el teólogo Venancio Carro para quien,

> . . . las ideas de Las Casas son, en el fondo, aunque no tan perfiladas, las mismas de Vitoria, Soto y demás teólogos juristas citados del siglo XVI y XVII, que son la floración natural de los principios de Santo Tomás, el Doctor Universal de la Iglesia.[141]

Similar opinión sostiene P. H. André Vincent, quien nos habla de la "convergencia entre Las Casas y Vitoria" y se pregunta: "¿ puede existir Las Casas sin Vitoria?" La respuesta es no; ninguno de los dos puede existir sin la Orden de Santo Domingo pues ambos son "hijos de esta orden".[142]

Es sabido también que Vitoria recibe informaciones que le envían desde Indias los clérigos antiencomenderos, de los cuales, y eso no podría haberlo negado ni siquiera Menéndez Pidal, el principal era Las Casas. A veces no es ni siquiera necesario notar la presencia física de Las Casas en un acontecimiento para darse cuenta de la influencia que ejerce entre los defensores de los indios. Hasta los propios encomenderos se dieron cuenta de la importancia de Las Casas, quienes afirmaban que el clérigo movía a su antojo tanto al Rey como al Consejo de Indias.[143] Por cierto, tal afirmación también era insidiosa pues reducía todo a la presencia de un hombre, a fin de negar lo mismo que Menéndez Pidal se empecinaba en negar: que Las Casas era miembro de un movimiento indigenista, con nítidos perfiles políticos.

3.5. ¿MIENTE LAS CASAS?

Según Menéndez Pidal, debido a la "paraonoia" de Las Casas no hay que creer ninguna de las palabras que dice en relación con las condiciones de explotación que padecían los indios. Como de acuerdo con su opinión Las Casas todo lo exagera cree hasta necesario inventar una palabra: nos habla de las "enormizaciones" de Las Casas.

Decir que Las Casas miente o exagera es ya un tópico recurrente a todos sus enemigos. Según muchos, Las Casas habría sido el autor intelectual de la llamada "leyenda negra" de la conquista.[144] Incluso, un admirador de Las Casas como Lewis Hanke, se ha hecho en alguna ocación eco de tales opiniones y aunque cuerdamente no pone a Las Casas entre los autores de la "leyenda negra", cree que con sus informes ayudó a producirla:

> La franqueza de aquellos informadores y en especial de los clérigos llegó a tal punto que los enemigos de España se valieron de sus

141. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 567.
142. P. H. André Vicent, *Bartolomé de Las Casas, Prophéte du Nouveau Monde*, París 1980, pág. 101.
143. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 229.
144. Ver R. Carbia, *op. cit.*, Madrid 1944.

acusaciones para crear la "leyenda negra" de la crueldad y el oscurantismo.[145]

Independientemente de que exista o no una "leyenda negra", la verdad es que los encomenderos ejercieron "crueldad" y "oscurantismo". Podríamos estar de acuerdo en que no siempre las cifras de los indios exterminados dadas por Las Casas se ajustan a la realidad. Pero que las cifras no sean tan altas no autoriza a nadie a negar por ello el genocidio cometido a los indios.[146] Como escribe Hanke:

> Nadie defendería hoy las cifras dadas por Las Casas, pero pocos negarían que había considerable verdad en sus cargos principales.[147]

Por lo demás,

> . . . tanto conquistadores como frailes, tenían tendencia a emplear sin precisión las cifras de aquellos días. Pedro Mártir afirmaba que muchas personas pretendían que los indios eran más de doce millones. Los franciscanos alardeaban de haber bautizado a más de seis millones de indios, en el período de 1524 a 1540 en la región vecina a la capital de México. El arzobispo de Lima calculaba que había 8.285.000 indios solamente en el Perú. Todas estas cifras son diferentes de la moderna aritmética sobre el asunto. Motolinía (quien es puesto por Menéndez Pidal como un modelo de sobriedad en comparación con Las Casas) afirmaba que para un sólo sacrificio en México se mataron en un templo 80.400 indios, acercándose las víctimas con cuatro filas distintas por cuatro calles.[148]

No sólo Las Casas "enormizaba" entonces.

En lo sustancial, la mayoría de los historiadores de la época coincide en que los atropellos hechos a los indios fueron realmente enormes. Incluso fray Bernardino de Sahagún a quien ni Menéndez Pidal podría haber negado el calificativo de ponderado, escribía:

> Fueron tan atropellados y disminuidos ellos (los indios) y todas sus cosas, que ninguna apariencia le quedó de lo que fueron antes.[149]

Jerónimo de Mendieta nos informa a su vez, que a tanto llegaba la desesperación de los indios, que muchas veces ellos se suicidaban para no seguir soportando la explotación llevada a cabo por los encomenderos:

> . . . por tales tratamientos, viendo los desventurados indios que debajo del cielo no tenían remedio, comenzaron a tomar por costumbre ellos mismos matarse con sumo de yerbas ponzoñosas o ahorcarse, y los más de ellos sin tener conocimiento de la ley de Cristo.[150]

145. L. Hanke, "La Libertad de Palabra en Hispanoamérica durante el siglo XVI" en *Las Teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires 1935, pág. 240.
146. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 216.
147. *Idem.*
148. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 479.
149. B. de Sahagún, *op. cit.*, 1829, pág. XVI.
150. G. de Mendieta, *op. cit.*, 1945, pág. 75.

Incluso los defensores de la clase encomendera nos han dado informaciones que de por sí mostrarían cómo Las Casas decía la verdad. Por ejemplo, el Dean de Tierra Firme Francisco de Barrionuevo, admitía la enorme mortandad de indios, pero afirmaba que ello no se debía a los malos tratos sino que a la "voluntad de Dios".[151] Lo que diferenciaba pues a Las Casas de otros cronistas e historiadores de la época no es la relación del hecho, sino la valoración que se le daba. Así, lo que para Las Casas era causa de horror; que los indios tuvieran que suicidarse antes de seguir soportanto las crueldades a que eran sometidos, es para Fernández de Oviedo una prueba de que:

> Esta gente de su natural es ociosa y viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles y mal inclinados, mentirosa, de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos dellos, por su pasatiempo (!!) se mataron con ponzoña para no trabajar, y otros se ahorcaron con sus manos propias.[152]

Por último, fueron los propios conquistadores, los que, enorgulleciéndose de sus actos militares no hacen más que confirmar las acusaciones de Las Casas. En uno de los tantos pasajes similares que se encuentran en las "Cartas y Relaciones" de Hernán Cortés se lee:

> Otro día torné a salir por otra parte, antes que fuese de día, sin ser sentido dellos, con los de caballo y cien peones y los indios mis amigos, y les quemé más de diez pueblos, en que hobo pueblos de ellos de más de tres mil casas, e allí pelearon conmigo los del pueblo, que otra gente no debía estar allí. E como traíamos la bandera de la Cruz y puñábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra Sacra Majestad, en su muy real ventura nos dió Dios tanta victoria, que les matábamos mucha gente sin que los nuestros recibieran daño.[153]

Las matanzas eran para el Dean Barrionuevo "voluntad de Dios". Para Fernández de Oviedo, los suicidios de los indios eran prueba de pereza. Hernán Cortés se enorgullecía por quemar aldeas y matar indios indefensos. ¿Qué opina de todo eso Menéndez Pidal? Afirma nada menos que eso se debe al dictado de las leyes de la naturaleza. Y si el lector no cree, habrá que citar:

> Que colonias e imperios arrastren consigo la calamidad de la guerra, que en ellos muchas veces predomine la opresión y la perversidad, es que la madre naturaleza mezcla, inexorablemente el mal a todo bien.[154]

Es precisamente contra ese tipo de fatalismo oscurantista que se rebeló Las Casas. De este modo, el mismo Menéndez Pidal, sin proponérselo, nos mostraba que Las Casas no mintió, sino que simplemente no aceptó el precio de la muerte como compensación a un progreso

151. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 143.
152. Fernández de Oviedo, *Historia General de Las Indias*, primera parte, libro 2, capítulo 6, pág. 142.
153. Hernán Cortés, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Buenos Aires 1946, pág. 49.
154. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 137.

harto dudoso. Los datos de Las Casas siguen pues constituyendo una preciosa fuente de conocimientos históricos. Es muy enfática en ese sentido la opinión del profesor de historia eclesiástica, Fritz Blanke:

> Las Casas no exageró -nos dice-. Aún si nosotros no tuviéramos acceso a ninguno de sus escritos persistiría el hecho de las ignominias ejercidas en contra de los indígenas. Pues tales ignominias se pueden ver también en las obras de los conquistadores y sus cronistas. Peores actos de crueldad como los que han relatado los muy amigos de los conquistadores Oviedo y Valdés, no relató Las Casas. La diferencia reside en que cuando los conquistadores y sus historiadores muestran tales barbaridades, su conciencia pasa por alto el describirlas como algo condenable, mientras que Las Casas estigmatizaba con palabras apasionadas, las mismas fechorías. [155]

3.6. ¿POR QUE CRITICA MENENDEZ PIDAL A LAS CASAS?

No hay defecto humano (aparte de su "paranoia" que lo explica "todo") al cual no se hiciera acreedor Las Casas, de acuerdo con Menéndez Pidal. Incluso sus actos más admirables, como la renuncia pública a sus encomiendas, son desvalorizados a la categoría de simples golpes de efecto. [156] Y aún si eso fuera así habría que admirar por lo menos el talento político de Las Casas. Pero ni para eso abre un hueco Menéndez Pidal. Es, sencillamente, implacable. Incluso, el afamado historiador fue tan lejos, que embistió contra los precursores de fray Bartolomé; fray Pedro de Córdoba, fray Antón de Montesinos, y los demás dominicos de la Española. Según Menéndez Pidal ellos dieron un "paso en falso".

> . . . al atacar la institución colonial sin tener en vista otra institución preferible, y en falso también al atacarla en un sermón y no en un manifiesto ante el poder legislativo. [157]

Curiosa lógica: sólo se puede criticar una injusticia si se tiene un modelo distinto a mano. Pero además ese modelo lo tenían los defensores de indios. Sustituir la encomienda por colonias de labradores no era un despropósito [158] y tiempo después, las órdenes religiosas, en sus reducciones, abolirían la encomienda.

Pero no conforme con criticar a los precursores, también Menéndez Pidal lo hizo con todos aquellos que después de la muerte del fraile recibieron su influencia, especialmente con aquellos que lucharon por la independencia de América respecto a España. Por ejemplo, refiriéndose al jesuita Juan Pablo Vizcardo quien en 1792 escribiera la "Carta a los españoles americanos", documento que tuvo alguna influencia en círculos criollos, escribe:

155. Fritz Blanke, *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit.* Stuttgart 1966, pág. 96.
156. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 10.
157. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, 1963, pág. 5.
158. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, pág. 157.

> Este Vizcardo tiene un temperamento gemelo al de Las Casas por su desmesurado extremismo y por su vocabulario injuriador, candente al rojo vivo . . .[159]

Aunque luego, Menéndez Pidal admite que Vizcardo no conoció la obra de Las Casas, eso parece no tener ninguna importancia. Se trata de demostrar solamente que el espíritu de Las Casas se había reencarnado en Vizcardo. En fin, todo lo que parezca contradecir la visión muy personal que Menéndez Pidal tenía acerca del hispanismo, hay que atribuírselo a Las Casas:

> En los agitadores de la emancipación hallamos la prueba, si pruebas se necesitan (sic) de que el desprestigio del conquistador en Hispanoamérica se debe sólo a Las Casas.[160]

¿Por qué Ramón Menéndez Pidal critica tanto a Las Casas? ¿Simple hispanismo? Esa es quizás una razón. Pero la causa principal que hace a nuestro juicio errónea las interpretaciones de Menéndez Pidal es la mezcla de ese hispanismo con una concepción ultrarracionalista de la historia esto es, una concepción *ideológica* que acepta siempre "razones superiores" a las que es posible –más todavía, necesario– sacrificar la propia dignidad humana. Es así que el pensamiento de Menéndez Pidal se parece como una gota de agua a otra al de Ginés de Sepúlveda. Ambos fueron, en tiempos tan distintos, hispanistas y racionalistas. Ambos se expresaron también con un lenguaje ideológico. Las Casas, en cambio, fue todo lo contrario. Su punto de partida es el ser humano; no una nación o un Estado. No estuvo jamás dispuesto a aceptar el sacrificio de una sola vida por darle el gusto a la "historia". Fue en muchos sentidos, como ya dijimos, conservador y tradicionalista; y por eso prefirió la ética religiosa a la razón filosófica. Las Casas en consecuencia, *no fue un revolucionario.* No quería cambiar el mundo. Por el contrario, expresa una resistencia elemental a una nueva realidad que comienza a medir todo por el criterio de la ganancia; que le pone precio a todo, hasta a las vidas humanas. Por eso, pese a sus críticos, su voz se seguirá escuchando como un medio de defensa en contra de la barbarie; por muy moderno que sea el carácter que esa barbarie asume.

159. Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.,* 1963, pág. 366.
160. Idem.

CAPITULO VI

LA ESCOLASTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO DE ORO Y LOS DICTAMENES DE FRANCISCO DE VITORIA

El discurso lascasiano analizado en el capítulo anterior surgió del ambiente cultural y político existente en España como consecuencia de las profundas transformaciones derivadas de la revolución mercantilista. Y en los principales conventos y universidades de España; priman las voces de los escolásticos quienes, llegada la hora, también fueron convocados a opinar acerca de cuestiones indianas. Las Casas, ya lo dijimos, es en cierta medida también un escolástico y su pensamiento se emparenta con el de los principales teólogos de su tiempo. Es, si se prefiere, una rama del escolasticismo español transplantada a Indias. Ha llegado ahora el momento de conocer al tronco, conformado especialmente por la macisez conceptual de Francisco de Vitoria.

La escolástica española que según J. Hoffner puede ser considerada como "la más significativa rama de la ciencia española existente"[1] es también una de las más preciosas fuentes del derecho moderno, puesto que es el resultado de profundas reflexiones surgidas frente al fortalecimiento de los estados nacionales y por ende, de las nuevas relaciones que se plantean entre el poder temporal y el intemporal.

Personaje central en torno de quien giran las principales ideas del escolasticismo español es Francisco de Vitoria, uno de los más notables teólogos y juristas de todos los tiempos. Vitoria, nacido en Burgos el año clave de 1492, tuvo oportunidad, desde los veinte años de edad, de adentrarse en los estudios teológicos en París donde ininterrumpidamente estudió más de diecisiete años. De regreso en España ocupó la cátedra de teología en el convento dominico de San Gregorio en Valladolid. Tres años después obtuvo la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca.[2]

1. Joseph Höffner *Kolonialismus und Evangelium, Spanische Kolonialethik im goldener Zeitalter,* Trier 1969, pág. 244.
2. Vicente Beltrán de Heredia, "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal" en, *Francisco de Vitoria, Relecctio de Indis,* Madrid 1960, pág. XXIII. Acerca del tema ver también: Luis Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia.* Madrid 1930.

Las compilaciones de las obras más importantes de Vitoria en relación con temas referentes a las Indias son: "De potestate Civili", dictada el año 1528; las dos "De potestate Eclesiae" de 1532 y 1533; y la "De Potestate Papae et Concili" de 1534, y sobre todo "De Indiis" y "De lure Belli" de 1539. Estas son las famosas "relaciones", género literario de índole académico que existía ya en Bolonia y en algunas universidades de Francia".[3] La relación académica clásica no era sólo una recapitulación de las materias tratadas en un curso sino que además una suerte de disertación donde el autor volvía a tratar o a repetir un punto concreto esbozado ya someramente en las lecciones ordinarias.[4]

Vitoria llegó a ser el más eminente jurista de su tiempo y era por lo mismo consultado permanentemente por los representantes del Estado, sobre todo para que colaborara en la estructuración de una jurisdicción colonial que reglamentara –partiendo de las fuentes teológicas y jurídicas válidas para el período– las relaciones a establecerse entre los conquistadores y los pueblos indígenas. El propio Carlos V demandó una vez a Vitoria en una carta que diera su parecer,

> . . . acerca de la instrucción y conbersión de los naturales della a nuestra sancta fe. las cuales en el vistas, por ser como son cosas theologales. ha aparecido que convienen que sean vistas y esaminadas por personas theólogas, e yo por la buena relación que de vuestra persona, letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de Dios Nuestro Señor y como cosa que tanto importa a nuestra sancta fe cathólica y descargo de nuestra real conciencia, las veais y deys en ellas vuestro parecer.[5]

Conjuntamente con Vitoria trabajaban en temas parecidos otras figuras de la escolástica española como nuestro conocido Domingo de Soto (1494-1560) quien ejerció la cátedra de teología de la universidad de Salamanca[6] y el jesuita Luis Molina (1535-1600) quien a su vez prepararía el camino para la aparición de otro intelectual jesuita, verdedera coronación del pensamiento del siglo de oro: el famoso Francisco Suárez.

De este modo. alrededor de la Corona fue agrupando una notable "inteligentzia" clerical que adquiere acceso a los mecanismos del poder debido a que controla los "secretos" del pensar teológico. La emergencia de esta "inteligentzia" no debe sorprendernos demasiado. Ello es el resultado de una suerte de "vacío de poder social" generado por la incapacidad de la burguesía mercantil para convertirse en "clase caudillo" debido sobre todo a su dependencia del exterior[7] y de la mucha menor proyección histórica de la nobleza, parasitaria. y en algunos casos, corrupta.

3. Vicente Beltrán de Heredia, *op. cit.*, 1960, pág. XXIII.
4. *Idem.*
5. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 154.
6. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto, estudio biográfico*, Madrid 1961, pág. 252.
7. Ver capítulo 1.

1. LA POLITICIDAD DEL SABER TEOLOGICO

La importancia alcanzada por los escolásticos en materias políticas proviene, como está dicho, de sus conocimientos teológicos. En la medida que la nación española se rige por un monarca cuyo poder emana de un "origen divino", todos los asuntos importantes de gobiernos deben ser reducidos al pensar teológico. En la teología se subsumen la política, la juridicidad y las ciencias. El teólogo no debe limitarse al campo de lo religioso sino que debe proyectar su discurso a todos los demás campos del conocimiento, o como lo decía el mismo Vitoria: "El deber, la misión del teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión".[8]

La absolutidad de la teología es directamente proporcional a la absolutidad del poder, pues el teólogo opera verdaderamente como un mediador entre la ley "divina" y la ley civil y, en la práctica, debe ser también el mediador entre la palabra de la Iglesia y la del Estado. En sus manos descansan funciones jurídicas y legislativas. No debe extrañar así que los teólogos, con el correr del tiempo, se constituyan en una unidad corporativa, dependiente del Estado, pero con una gran capacidad de autodefensa y autorreproducción. Ellos serán la voz del poder; de un poder que se decide en los recintos cerrados donde, en trabajos de verdadera alquimia se intenta hacer conciliar la palabra bíblica con los intereses materiales del Estado. Pero no se crea que los teólogos son siempre personajes oscurantistas que se niegan a ceder el paso a las ciencias modernas. Por el contrario, en tratados verdaderamente artísticos lograr dar expresión a lo más moderno, envuelto en la sabiduría escolástica. Su función real no es la de bloquear lo nuevo, sino tratar que se desarrolle sin romper con la tradición, como ya ha ocurrido en Inglaterra y Holanda, donde la política se ha emancipado y actúa por su cuenta. Para que esta ruptura peligrosa no ocurra, los escolásticos deben renovar la propia teología. A su manera, son también reformistas. Pero *en el marco de la tradición.* Como ha escrito Maravall:

> Ciertamente el aristotelismo renovado de la Escolástica renacentista y barroca, su orientación moral y metafísica, acentuaron el interés por el problema del fin de la comunidad política o "res-pública".[9]

Es cierto, por otra parte, que la existencia de un pensamiento de tipo escolástico refleja en algún modo la impotencia intelectual de la burguesía española que ha sido incapaz de producir sus propios intelectuales que la representen en cuanto clase. El armazón de aquel

8. Francisco de Vitoria "de la Potestad Civil" en *Escritos Políticos,* Buenos Aires 1967, pág. 3.
9. J. A. Maravall, *Estado Moderno y Mentalidad Social,* Madrid 1972, Tomo II, pág. 211.

compacto edificio cuyos pilares son la Iglesia y el Estado se mantiene intacta frente al embate de las nuevas corrientes políticas y filosóficas. A lo más, logra producirse en España una dualidad cultural, o como decía Ingenieros, *dos culturas antitéticas*. Una siempre dominadora que prolonga a la Edad Media y la otra siempre vencida que lucha por el Renacimiento y la europeización.[10] Pero Ingenieros, enceguecido por su visión ultrarracionalista de la historia, olvida la otra cara del problema: que el discurso vencedor, *que es teológico,* se ve obligado, para seguir subsistiendo, a incorporar gran parte del discurso vencido, *que es político.* Pues, el escolasticismo de los siglos XVI y XVII no sólo es negación del pensamiento político filosófico renacentista sino que muchas veces no es sino este último expresado teológicamente. No hay que olvidar, en ese sentido, que mal los escolásticos son discípulos de las doctrinas de Santo Tomás para quien, como se sabe, fe y razón no eran términos antagónicos. Y para que la razón, de acuerdo con el dictado tomista, sea siempre absorbida por la fe, los escolásticos del siglo XVI necesitan estirar tanto su discurso teológico que hay momentos en que no se sabe donde termina el teólogo y donde comienza el moderno hombre de Estado.

Claro está que existen tendencias que propician la total incompatibilidad entre el discurso teológico y la razón política o la reelaboración de una "theología fidei" (o teología que se sirve de la pura fe). Lo curioso es que esta doctrina es defendida tanto por los ultra-tradicionalistas como por los ultra-reformistas, pues ambas tendencias pretenden reducir la teología al ámbito de lo meramente privado, a sus marcos más estrechos posibles. Los unos, para esconderse del mundo; los otros, para deshacerse de las amarras teológicas y dar rienda suelta a las "fuerzas del progreso".[11] Como ya vimos, el Doctor Sepúlveda defendía esta segunda proposición.[12]

En lo que se refiere a la nueva realidad determinada por los descubrimientos, la empresa española, en lo temporal y en lo espiritual, encuentra su sitio también en la teología, esta vez proyectada en dos sentidos que, de acuerdo con la formulación de Javier Ayala, se caracteriza por el empleo del poder político en el servicio de Dios y en la concepción del Estado como empresa misional.[13]

Lo sorprendente, en el caso de los escolásticos, es que ellos logran la incorporación de la filosofía y la política a la teología, sin que esta última deje de ser teología. Y el mejor de estos artífices fue sin duda Francisco de Vitoria.

10. José Ingenieros, *La Evolución de las Ideas Argentinas,* Tomo I, La Revolución, Buenos Aires 1918, pág. 30.
11. Manuel Fernández Alvarez, *La sociedad española del Renacimiento,* Salamanca 1974, págs. 34-35.
12. Ver capíulo 2.
13. Javier Ayala, "Iglesia y Estado en las Leyes de Indias" en *Revista de Estudios Americanos,* Vol. I, núm. 3, 1949, pág. 423.

2. LOS ANTECEDENTES DEL PENSAMIENTO ESCOLASTICO ESPAÑOL

Pero naturalmente las ideas de Vitoria no surgieron de la nada, sobre todo si entendemos que ellas se encuentran en estrecha continuidad con la tradición teológica existente. Los antecedentes de tales ideas, los hemos dividido, por razones de exposición, en lejanos e inmediatos.

2.1. LOS ANTECEDENTES LEJANOS

El punto de partida de los razonamientos escolásticos, sobre todo en relación con la materia que aquí nos interesa: la fundamentación teológica de una ética colonial, hay que encontrarlo en las formulaciones de un Johannes Gerson; de un Guillermo de Ockhamm; de un Augustinus Triumphus; de un Antonio de Florencia; pero sobre todo, en las de un Tomás de Aquino. Véase por ejemplo cómo la línea divisoria establecida entre lo temporal y lo religioso es de clara línea tomista. Como es medianamente sabido, para Santo Tomás, lo que podríamos llamar esfera del poder temporal era distinta a la del poder espiritual. Así, la sociedad no será un punto de residencia de lo divino sino algo que puede y debe ser conducido hacia fines divinos, función que está encomendada al príncipe. Lo fundamental es que lo divino reside "más allá" de lo social, y en consecuencia no es lo mismo. De tal modo, la esfera de lo divino no es patrimonio del príncipe sino de la Iglesia y sus ministros. Queda así establecida la más perfecta "división del trabajo" entre príncipe e Iglesia. La función del primero reside sólo en no perder de vista los fines divinos y para ello debe limitarse a organizar la sociedad lo más racionalmente posible a fin de que los ciudadanos, libremente, puedan alcanzar esos fines. De este modo Santo Tomás desarrolla una teoría que propone un paralelismo de poderes que no se determinan ni interfieren entre sí, sino que por el contrario, se condicionan mutuamente, y todo esto formulado en un período donde uno buscaba subyugar al otro. Con la conquista de América y los consecuentes alegatos en torno a las donaciones papales, los derechos del Rey, y de los particulares, la doctrina de Santo Tomás cobraría, naturalmente, una nueva vigencia.

Son sobre todo importantes las doctrinas tomistas en todo aquello que se refiere a las relaciones que han de existir entre los pueblos creyentes y los llamados "infieles". En ese sentido, distinguía el sabio dos tipos de infidelidad: una negativa, que atañe a los que nunca fueron predicados, y una positiva, que atañe a los que habiendo sido predicados no quisieron aceptar la nueva fe. La primera no constituye, según Santo Tomás, un pecado, puesto que el pecado es un acto libre y conciente y éste no es el caso. La segunda sí, pero también agrega que no todos los actos de los infieles deben ser considerados como pecado. En lo fundamental, afirma que los infieles, por serlo, no son súbditos de la Iglesia y por ello no les alcanza la juricidad del Papa, ni siquiera

la espiritual, la que se adquiere sólo mediante el bautismo y otros sacramentos que los infieles, naturalmente, no han recibido. En cambio, y esto es algo muy distinto, el Pontífice tiene sí potestad sobre los herejes, porque estos entraron a formar parte de la comunidad cristiana, recibieron los sacramentos, y se alzaron contra su autoridad.[14]

Las doctrinas tomistas proveerían pues de un abundante arsenal de argumentos a los defensores de indios. Pues, si el Papa no tiene soberanía o potestad sobre los infieles, mucho menos han de tenerla, en ese mismo sentido, los reyes; y la fundamentación de los dominios ultramarinos en nombre de supuestas donaciones papales, se prueba como un punto de partida falso. Es cierto que las doctrinas de Santo Tomás referente a la delimitación de los poderes tendían predominantemente a establecer equilibrios entre las diversas fuerzas que emergían del fraccionalismo feudal, y no están pensadas en relación con la escena colonialista que se constituye en el siglo XVI. Pero, cuando los escolásticos sacuden el polvo de los textos del santo de Aquino, descubren el enorme potencial anticolonial de sus teorías. Es por eso que los defensores de indios las hacen inmediatamente suyas, al amparo de la rigurosa escolástica española.

La fuerza del pensamiento de Vitoria, y en alguna medida ésto es válido también para Las Casas, reside en su estricta ortodoxia tomista. Desde luego que en su tradicionalismo cuenta con el apoyo casi incondicional de la monarquía, temerosa de que resuciten ideas de carácter teocráticas, las que se apoyan en posiciones como las de San Buenaventura quien había sostenido que el mundo recibía su unidad de Dios y la Iglesia en la persona del Papa.[15]

Específicamente en Vitoria no es tanto su pensamiento sino el marco en donde éste es aplicado, que se caracteriza en lo esencial por el fortalecimiento de los Estados nacionales, especialmente el español, y el surgimiento de poderosas burguesías mercantiles de carácter internacional que reclaman derechos privados de propiedad en contra del absolutismo estatal. Vitoria y los demás tomistas se ven elevados así a la calidad de árbitros en un escenario que comienza a llenarse de nuevos protagonistas y, sobre todo, de nuevos intereses; algunos de ellos, nada de espirituales.

Gracias a su rigurosidad tomista, Vitoria pudo afirmar que, aunque los paganos se negaran a oir las prédicas nadie tenía derecho a usar la violencia en contra de ellos, de la misma manera que "yo no podría forzar a mis conciudadanos a asistir a misa". Y del mismo modo como la evangelización no podía ser un pretexto para declarar guerras, mucho menos éstas se podían hacer para extirpar los llamados "pecados colec-

14. Antonio Ibot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias,* Tomo I, Barcelona 1954, pág. 43.
15. Mauricio Barbier, *o. p., Introducción a Francisco de Vitoria, Lecons sur les Indiens et sur le droit de guerre,* Genéve 1966, pág. XXIV.

tivos".[16] De este modo, Santo Tomás, gracias a la pluma de Vitoria, se convertirá también en un enemigo de la causa esclavista.

2.2. LOS ANTECEDENTES INMEDIATOS

Así como Santo Tomás es un antecedente lejano de las ideas escolásticas, quien parece haber influído en términos inmediatos en ellas fue el escocés John Mair (1483 o 1486-1546) a quien los escolásticos denominan Ioannes Maior, o Maioris.

Mair, al igual que Vitoria, estudió en la Universidad de París, pero además en Oxford y Cambridge. Estudió teología en el Colegio de Monteagudo donde fue compañero de Erasmo de Rotterdam. Posteriormente Mair fue profesor de lógica en el mismo Colegio de Monteagudo y de teología en la Sorbona.[17] También administró la Cátedra de Glassow y la de St. Andrew, desde 1518. En 1525 volvió a París y en 1530 nuevamente a Escocia. Los llamados "herejes" escoceses como John Knox, Patrick Hamilton y George Buchaman fueron también discípulos de Mair.

En los muchos textos que escribió Mair hay alusiones a la conquista de América, las que después usarán los escolásticos. Ya antes de 1518 había establecido aquella premisa que va a ser el punto de partida de la teología escolástica, a saber que: "el Papa no es el señor de todo el mundo en lo temporal".[18] En este sentido su línea de argumentación era extraordinariamente parecida a la que después iba a utilizar Vitoria; demasiado parecida incluso, como para pensar en casualidades. Por ejemplo, afirmaba Mair, que ni Cristo en cuanto hombre fue monarca temporal del orbe (su reino está en este mundo, pero no es de este mundo). Y aunque lo hubiera sido, hizo vicario y sucesor al Papa sólo en el primado espiritual.[19]

Pese a las enormes similitudes de las opiniones de Mair con las de la escolástica, es considerado sólo un precursor y no un escolástico. Las razones parecen ser las siguientes:

En primer lugar, para Mair, el tema de los indios no es visto en su especificidad sino que, asimilado a la problemática del resto de los pueblos llamados todavía "bárbaros", como los sarracenos por ejemplo, quienes por razones históricas obvias, tenían relaciones con España muy distintas a las que después debían establecer los indios. En segundo lugar, Mair no era español y ello le impidió opinar más directamente acerca de asuntos españoles. Por último, hay que tener en cuenta que cuando Mair opina sobre los indios se tenían todavía noticias muy

16. Joseph Höffner, *op. cit.*, 1969, pág. 291.
17. Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Tomo I, Roma-Caracas 1959, pág. 264-265.
18. Pedro Leturia, *op. cit.*, 1959, pág. 275.
19. Pedro Leturia, *op. cit.*, 1959, pág. 276.

vagas acerca de ellos; en cambio Vitoria pudo disponer de un cúmulo de informaciones enviadas directamente desde las Indias que probaban que los indios efectivamente constituían, antes de la llegada de los españoles, pueblos, Estados y naciones.

Otro pensador que con propiedad puede ser considerado precursor de la escuela vitoriana fue el Cardenal Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534) quien fue general de la orden dominicana a la que pertenecieron tanto Vitoria como Las Casas. Partiendo de la misma base que todo los teólogos del período, la doctrina de Santo Tomás, el Cardenal Cayetano confeccionó una suerte de tabla en donde se clasifican los diversos grados de infidelidad. En primer lugar menciona a aquelos que jurídicamente eran súbditos del Monarca español "como los judíos que viven en tierras de cristianos".[20] En segundo lugar "otros infieles son súbditos de cristianos por derecho, pero no de hecho, como los que ocupan tierras que pertenecen a los fieles" (el caso de la Tierra Santa). Por último, los infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos a saber: los paganos que nunca fueron súbditos del imperio romano, habitantes de tierras en donde nunca se supo del nombre cristiano (es la parte aplicable a los habitantes del Nuevo Mundo).

> Estos no están privados de sus dominios a causa de su infidelidad, porque el dominio procede del derecho positivo, y la infidelidad, del derecho divino, el cual no anula el positivo. Ningún Rey, ni emperador, ni la Iglesia Romana puede mover guerras contra ellos para ocuparles sus tierras o sujetarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa.[21]

Si los indios no son infieles del tipo de aquellos pueblos con los que España había estado en guerra, significaba que deberían ser considerados como ciudadanos libres de otros estados. Aquí está esbozado el moderno principio relativo a la autodeterminación de los pueblos y naciones que, por otro lado, fue el punto de partida de los escolásticos para declarar que las guerras hechas a los indios eran por principio injustas o, lo que es igual, que la evangelización jamás podía servir de pretexto para la guerra. Y si no es posible guerrear para evangelizar, no quedaba más alternativa que una conquista sin guerras,

> . . . porque Cristo a quien fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no a soldados sino a santos predicadores, como ovejas entre lobos.[22]

Tal era el dictamen del general de la orden dominica. Ya sabemos entonces de donde Las Casas se inspiró cuando continuamente reitera el tema de las ovejas y los lobos.[23]

20. Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México — Buenos Aires 1957, pág. 34. Sobre el tema ver también John Epstein, *The Catholic Tradition of the Law of nation*, London 1935.
21. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1957, pág. 34-35.
22. Silvio Zavala, *op. cit.*, 1957, pág. 36.
23. Ver capítulo 5.

Un tercer personaje precursor de las doctrinas escolásticas fue Matías de la Paz quien también ocupó la cátedra teológica en Salamanca y murió siete años antes de la llegada de Vitoria. Incluso Venancio Carro afirma que de la Paz fue uno de los catorce maestros que sentenciaron a favor de los indios en 1517.[24] Como ya veremos, varias de las principales tesis vitorianas fueron originariamente esbozadas por de la Paz. Por ejemplo: que "no es lícito hacer la guerra a los infieles por el ansia de dominio y de riquezas" o que la guerra para ser justa, "debe serlo por y para ambas partes".[25]

Las opiniones de raíces tomistas representadas por Mair, Cayetano, o de la Paz, así como por muchos destacados teólogos del período, constituyen pues los primeros fundamentos de la teología escolástica. De este modo se fue conformando una coherente doctrina de Estado que, en lo político, tendía a la separación del poder secular respecto al religioso; en lo económico, a una mayor centralización del Estado (sobre todo en los negocios coloniales); en lo filosófico, a la incorporación de un racionalismo del que se sirve la fe; y, en lo jurídico, a la consagración de un universo concebido por una diversidad de estados, pueblos y naciones, autónomas e independientes. Por supuesto, no todos los escolásticos estaban por la liberación de los indios; pero, por otra parte, todos aquellos que se plantearon ese objetivo, no podían prescindir de los principios proclamados por la escuela escolástica.

3. VITORIA Y LA IDEA DE LA AUTODETERMINACION

Francisco de Vitoria fue, sobre todo, el máximo exponente de una doctrina que reglamentaba las relaciones que debían establecerse entre el papado, la monarquía, y los pueblos descubiertos. Desde un comienzo llama la atención que los indios, para el sabio de Salamanca, son considerados como individuos jurídicos y como naciones jurídicas al mismo tiempo, y no como un objeto a ser repartido entre los demás poderes. Esto significa que, para Vitoria, no sólo fue importante el problema de las delimitaciones de los poderes, sino que también las relaciones que establecen estos poderes entre sí, y los indios considerados a su vez, como un poder independiente y autónomo. No se equivocan entonces los autores que consideran a Vitoria uno de los más importantes precursores del derecho internacional moderno. Por ejemplo, según Antonio Truyol:

> El mérito histórico de Vitoria ha consistido en saber explotar intelectualmente los nuevos elementos del problema internacional que suscitó la época, en el sentido de un universalismo jurídico de carácter planetario. Y con ello dió una pauta a toda la escuela española

24. Venancio Carro, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América,* Salamanca 1951, pág. 277.
25. Venancio Carro, *op. cit.,* 1951, pág. 280.

del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII. Desde tal punto de vista, cabe considerar su doctrina como uno de los momentos decisivos en la elaboración de una noción de género humano plenamente humana.[26]

Y según el padre Teófilo Urdanoz O. P., Vitoria "se adelanta en varios siglos a la mentalidad jurídica de las naciones civilizadas"[27]

Sería una tarea enorme sistematizar un pensamiento tan complejo como el de Vitoria si no hubiera sido el mismo teólogo quien se preocupó de ir ordenando temáticamente sus planteamientos. Así, en sus primeras "Relecciones", encontramos prácticamente todos los elementos teóricos generales que más tarde van a ser aplicados a los indios. El pensamiento de Vitoria se parece a un sistema geométrico en donde las figuras se amplían desde la base, pero nunca cruzándose, hasta terminar finalmente en una línea que no es sino la reproducción ampliada de la misma base. De este modo, en una de sus primeras lecciones, la "Secunda Secundae" de 1535, encontramos ya la misma tesis que aparece desarrollada, bastante tiempo después en su "Relectio de Indis".

De lo que se sigue en conclusión que los cristianos no pueden ocupar la tierra de los infieles, si éstos son los verdaderos dueños de aquellas y no son de los cristianos. Otra cosa es si las adquirieron por la fuerza; entonces los cristianos pueden volverlas a tomar, como sucede en Africa que fue arrebatada a los cristianos por los sarracenos. La conclusión es evidente, pues hecha la división de las cosas, esas tierras pertenecían a los infieles y ni ellos ni ninguno de sus soberanos quisieron cedérnosla. Así pues, siendo ellos los primeros propietarios si no nos las quisieron entregar, se deduce que no debemos ocuparlas ni retenerlas. Por tanto, en lo referente a estos indios, nadie puede despojarlos de sus tierras, pues además ningún príncipe cristiano es superior a ellos y tampoco es el Papa superior a ellos en lo temporal si no están bautizados, ya que el Papa sólo está sobre aquellos que son cristianos o lo fueron, como los herejes. Verdad es que podemos predicarles y si impiden que les difundamos la doctrina de Cristo, podremos reducirlos por derecho de guerra para prolongar el Evangelio. Igualmente cuando nos encontremos en algún peligro inminente nos será permitido tomar para nuestra seguridad algunos de sus bienes puesto que estas cosas son de Derecho de gentes. De este modo si los españoles pudiesen adueñarse de alguna ciudad francesa que necesitaran para su seguridad pueden capturarla, y con mayor motivo si hubiesen recibido daño de los franceses, ya que todo esto es derecho de gentes e igual debe entenderse respecto a los infieles.[28]

Algunos de los principios planteados por Vitoria podrían ser rechazados por cualquier potencia imperial de nuestros días.

26. Antonio Truyol en Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. XX.
27. P. Teófilo Urdanoz, *op. cit.*, 1960, pág. XC.
28. Citado por Reginaldo D'Agostino, *op. cit.*, 1967, pág. XXXIV.

3.1. ACERCA DEL DERECHO DE GENTES

Punto de partida de todas las doctrinas vitorianas es la delimitación existente entre la potestad civil y la eclesiástica. A su vez, el origen de esta delimitación reside en las distinciones existentes entre la que el teólogo llama, por una parte sociedad civil y, por otra, sociedad natural, que por ser natural, es divina, Vitoria reafirma en ese sentido el origen divino del poder temporal, pero al mismo tiempo establece una autonomía de la sociedad civil respecto a la natural:

> Habiendo demostrado que el poder público ha sido constituído por derecho natural y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es evidente que el poder público viene de Dios y que no puede ser contenido en los límites de la naturaleza humana ni de ningún derecho positivo. [29]

Pero,

> Como por derecho natural y divino existe un poder para gobernar el Estado y, prescindiendo del derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder para gobernarse a sí misma. [30]

Todo lo expuesto se entiende mejor si consideramos que en el discurso de Vitoria una de las premisas jurídicas y teológicas es el llamado "jus gentium" o derecho de gentes, mediante el cual han de reglarse tanto las relaciones de diversos ciudadanos en el marco de un Estado, como las de diversos Estados entre sí. Históricamente, tal derecho encuentra su origen en el "derecho de extranjeros" vigente durante el Imperio Romano. Lo novedoso en Vitoria, es que entiende tal derecho como "internacional propiamente tal y en sentido moderno, es decir, como el conjunto de normas que han de regir las relaciones entre las naciones, porque los Estados son miembros inmediatos de la comunidad universal o "república de todo el orbe". [31]

El derecho de gentes (que más tarde iba a incluir también a los naturales de Indias) no es concebido pues desde el punto de vista imperial y ni siquiera del de un determinado Estado, sino a partir de la concepción de un orbe conformado por una pluralidad de Estados. No es pues, como en el caso romano, un derecho que graciosamente otorga el Estado a los extranjeros, sino que es derecho natural de todos los miembros de un Estado, respecto a los miembros de otro Estado, y viceversa. Lo dicho está expresado certeramente en el siguiente corolario de Vitoria:

> . . . el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por razón del pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república

29. Francisco de Vitoria, "De la Potestad Civil", *op. cit.*, 1967, pág. 8.
30. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 9.
31. P. Teófilo Urdanoz, *op. cit.*, 1960, pág. CXXXI.

universal, tiene poder para dar leyes justas y convenientes a todos, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, en la paz como en la guerra, en los asuntos graves como en la inviolavilidad de los legados. Y ninguna nación puede tenerse por no obligada ante el derecho de gentes, porque éste ha sido dado por la autoridad de todo el orbe.[32]

Hay que llamar la atención sí que en relación a estos puntos , Vitoria no está pensando todavía en los indios. Tampoco debemos creer que él se ha puesto por encima de los intereses de todos los Estados y naciones del mundo. Lo que sucede es que Vitoria escribe como representante de la monarquía española y de la Iglesia católica al mismo tiempo. Desde el primer punto de vista, razona como hombre de Estado y establece normas que hacen posible la coexistencia de España con otros Estados no católicos. Desde el segundo punto de vista, Vitoria se esfuerza por encontrar un término medio entre las tendencias teocráticas que aún perviven en la Iglesia, y las tendencias absolutistas, tan comunes a los Estados del siglo XVI. De este modo, Vitoria, concibe un mundo que es totalidad y diversidad al mismo tiempo. Como ha sintetizado Fernando de los Ríos:

A través de toda la exposición de Vitoria hay un cierto número de principios esenciales para la comprensión de las doctrinas del profesor de Salamanca. Estos principios son: 1) La existencia de una comunidad internacional. 2) La carencia de órganos juridiccionales capaces de fortalecer la decisión del Rey como juez, resolviendo un litigio entre dos o más *communistas* perfectas. 3) El reconocimiento de que, para conseguir tal juridicción judicial sería necesario superar la concepción pluralista de los Estados soberanos en la comunidad internacional.[33]

En otras palabras: los sujetos de Vitoria son el Estado y la Iglesia. Pero a la vez, para que el sistema de convivencia mundial que propone sea factible, no debe admitir ninguna excepción. Ello significa que, quiera o no, Vitoria, llevado por su propia lógica, debe ser universalista y tiene, en consecuencia, que admitir en ese "orbe" a los indios americanos, simpatice o no con ellos (y no parece haber simpatizado demasiado) pues si no, todo el sistema construído sería abstracto y no viable. Por tanto, las preocupaciones de Vitoria no fueron ni de carácter social ni filantrópico, sino simplemente políticas y eclesiásticas. Por eso no parece correcto ponerlo al lado de quienes lucharon por la libertad de los indios, independientemente de que sus opiniones contribuyeran a la noble causa. Ya en sus trabajos no referentes a los indios, como en "De potestate civil" y en "De potestate Ecclesiae II" había reconocido justos títulos de dominio a los "paganos".

32. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 23.
33. Fernando de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957, pág. 128.

3.2. ACERCA DE LA DELIMITACION DE LA POTESTAD ECLESIASTICA

En su veredicto más conocido formulado precisamente en su "De potestate Ecclesiae II": "El papa no es señor de todo el mundo". Vitoria, conjuntamente con descalificar las pretensiones ultrateocráticas imperantes, pondrá también en tela de juicio los derechos del Papado para repartir el mundo, contradiciendo con ello los argumentos esgrimidos por los partidarios de la esclavitud indígena.

Hablando por encargo tácito del Estado las palabras de Vitoria parecieran tener el carácter de un verdadero fallo judicial. Pero el problema no es tan simple. Algún tiempo después, en 1639, alguien no tan teólogo pero tanto o más jurista que Vitoria, Solórzano Pereyra, también escribiendo con el apoyo del Estado, resucitará, en conocimiento de las tesis de Vitoria, el argumento de las donaciones papales como fuente de legitimidad territorial para la Corona en Indias:

> . . . son muchos los que sienten que puede disponer (el Papa) de los reynos y tierras de los infieles, aunque nunca hayan sido del gremio de la Iglesia. Porque debe procurar el atraerlos y agregarlos todos a ella por el modo que juzgare más conveniente. [34]

¿En qué quedamos al fin? Parece que en nada. Para la Corona el Papa es y no es amo del mundo al mismo tiempo. Y así es efectivamente. Depende cuando se plantee el problema, y de su objetivo. Si para el Rey Fernando se trataba de legitimar las posesiones ultramarinas frente a las pretensiones portuguesas, no sentía ningún escrúpulo en hacer aparecer al Papa como donante. Si, en cambio, para Carlos V o Felipe III se trataba de reforzar los derechos del Patronato, la potestad papal en materia de reparticiones, carece de vigencia. Si los españoles de Indias amenazan con convertirse en una fuerza incontrolable para la Corona, la tesis de la no potestad de Vitoria viene como anillo al dedo. Si, en cambio, se trata de volver a afirmar los derechos territoriales de España en las Indias frente a las demás potencias marítimas europeas, la tesis de un Solórzano es la más adecuada. La cuestión de las potestades cambiaba de matices dependiendo ello de las diversas constelaciones políticas en que se desenvolvía, interna y externamente, España. En ese sentido no concordamos con Carro quien nos presenta las opiniones de Solórzano como un anacronismo. [35] La Corona fue lo suficientemente flexible para dejar espacios a fin de que tanto una tesis como la otra, pudieran imponerse, dependiendo de la oportunidad del momento.

Vitoria pudo lograr aceptación para su tesis de delimitación del poder papal sólo en la medida que ello implicaba una suerte de reafirmación de la plena potestad real. De este modo expone:

34. Solórzano Pereyra, *Política Indiana,* Libro I, Cap. X, Madrid 1930, pág. 100.
35. V. Carro, *op. cit.,* 1951, pág. 365.

La regia potestad abarca toda potestad civil, y por eso el verdadero Rey de suyo, está por encima de los ciudadanos todos del Estado. Con todo, el Rey no tiene autoridad sobre el culto divino ni sobre las acciones espirituales.[36]

Sólo después de haber dejado ese punto muy en claro, se dispuso a delimitar las potestades papales; en tal sentido fue muy preciso: El Papa no puede tener autoridad en las tierras de los "infieles",

. . . porque no tiene autoridad sino dentro de la Iglesia. Con los que están fuera de ella nada tiene que ver, según el Apóstol. Los infieles, por otra parte, son verdaderos señores, ya que el Apóstol ordena que hasta los fieles les paguen tributo, y dice que recibieron de Dios la autoridad y que deben obedecer sus leyes.[37]

Evidentemente Vitoria sabe que tales afirmaciones van a desatar tempestades pues ellas implican la deslegitimación de una gran cantidad de títulos de propiedad otorgados por el Papado, especialmente por Alejandro VI. Por esas razones debe moverse con suma habilidad, no sólo en el ámbito jurídico sino también –y esto es algo que no ha sido destacado– en el *político*. Sabe por ejemplo que jurídicamente su tesis tiene pocas posibilidades de imponerse pues las Bulas de donación fueron solicitadas por el Rey y firmadas por el Papa, y su texto era además muy claro. De ahí que Vitoria decide atrincherarse en las barricadas teológicas pues también sabe que lo jurídico sólo puede, en España, ser negado por lo teológico. Y ese es precisamente su fuerte, sobre todo si se tiene en cuenta que todavía lo jurídico es reducible a lo teológico, pero no a la inversa. Véase como, con qué exactitud, habilidad y brillantez, argumentaba Vitoria en ese sentido:

Lo cierto es que todo esto no tiene fundamento alguno en las Sagradas Escrituras; ni en parte alguna leemos que Cristo diera esta potestad a los apóstoles, ni que ellos enseñaran que tuvieran tal dominio, ni el mismo Papa reconoció jamás tal señorío.[38]

. . . Se prueba también esto con argumentos de la razón. La potestad temporal existía antes de las llaves de la Iglesia, pues había ya verdaderos príncipes y señores temporales antes de la venida de Cristo. Y es que Cristo no vino a quitar lo ajeno, pues no quita a los reinos mortales quien da a los celestiales, ni la Iglesia necesita de este dominio.[39]

. . . Donde quiera que en las Sagradas Escrituras se menciona el reino del Mesías, siempre aparece como reino de distinto género y con fin diferente al de los reinos temporales. Así aparece el Salmo: yo fuí constituído Rey por El sobre Sión, su monte santo, para predicar sus mandamientos. Lo cual él mismo se dignó de explicar en el Evangelio. "Mi reino no es de este mundo. Yo vine a este mundo a dar testimonio de la verdad". Que es lo mismo que decir que vino a predicar sus mandamientos.[40]

36. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 32.
37. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 61.
38. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 62.
39. *Idem.*
40. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 73.

En vista de tales juicios, los enemigos de los indios podían argumentar que Vitoria debilitaba las posiciones de España en ultramar al quitarles la legitimación papal. Pero Vitoria era muy hábil. Previniendo tales ataques afirma que de lo que se trata es de independizar el poder temporal de cualquier tipo de sujeción que pudiese provenir de fuera, pues si el Papa tenía la facultad de regalar territorios, ello quería decir que también tenía la de quitarlos. Y si eso fuera así los reyes se convertirían poco menos que en juguetes suyos. De este modo plantea: "La potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa".[41]

Pero especifica:

> No digo que no esté sometida al Papa, puesto que en virtud de la potestad espiritual, es cierto que todas las potestades están sometidas a él, que es el pastor y las demás son ovejas; lo que digo es que no está sometida a él como señor temporal.[42]

Y aludiendo indirectamente a las donaciones de Alejandro VI formula el siguiente corolario:

> No toca al Papa juzgar al menos por vía ordinaria, las causas de los príncipes, las cuestiones de juridicción y los títulos de los reinos; sí se puede apelar a él en las causas civiles.[43]

Luego de demostrar estos, sus principales argumentos, Vitoria se encontrará en condiciones de plantear la plena independencia de los poderes entre sí diciendo que:

> . . . la potestad temporal como ya se ha dicho, de algún modo se ordena a la espiritual (. . .) Y no es que el Papa con esto no tenga autoridad sobre la Monarquía; la tiene, pero sólo en el plano de lo espiritual, e incluso, en ese plano, el Papa tiene potestad temporal sobre los príncipes.[44]

Carro ha puntualizado muy bien que para Vitoria,

> . . . la potestad civil tiene un origen natural y se desenvuelve siempre por la vía natural. En cambio, la potestad eclesiástica propiamente dicha, y bajo todas sus formas, tiene un origen sobrenatural y se desenvuelve siempre por la vía sobrenatural.[45]

Pero como solía ocurrir, las delimitaciones entre poderes establecidos por Vitoria no dejaron muy contentos ni al Rey ni al Papa, siempre dispuestos a tomar el uno una porción más de poder a costas del otro. Cierto es que Vitoria gozaba de los favores de la corte, y en muchas materias –una es la referente a los indios– actuaba como asesor directo; lo que no impidió sin embargo que las famosas "Relecciones" no pudieran ver la luz durante la vida del teólogo, y no seguramente porque Vitoria no hubiera querido publicarlas.

41. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 63.
42. *Idem.*
43. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 64.
44. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 68.
45. Venancio Carro, *op. cit.*, 1951, pág. 339.

3.3. VITORIA Y LOS INDIOS

Las reflexiones de Vitoria alcanzarán una nueva dimensión cuando llegue el momento en que deban aplicarse al caso de los indios americanos. Ya no se trata de dictaminar sobre temas abstractos. Los problemas planteados por la existencia de habitantes en ultramar, amenazan con dividir a la propia corte en dos partidos irreconciliables. Vitoria tiene entonces que dictaminar sobre un problema candente y mezclarse de hecho en los conflictos surgidos. Debe además informarse convenientemente, y no es errado pensar que entre los defensores de indios establecidos en América, y los escritos vitorianos sobre el tema de los indios establecidos en América, y los escritos vitorianos sobre el tema de los indios, hay más de una relación. Fray José María Vargas sustenta incluso la opinión de que la famosa "Relecctio de Indis" fue elaborada por Vitoria en base a los antecedentes que le proporcionó un antiguo discípulo suyo, el padre Francisco Valverde, quien oficiaba en el Perú como obispo.[46]

Así como el tema de los indios se enriquecerá notablemente con los aportes de Vitoria, también ocurre a la inversa: la escolástica se ve confrontada a dilucidar un problema que no tiene nada de escolástico: el de seres humanos amenazados en sus propias vidas.

Punto de partida de la "Relecctio de Indis" es que los indios son dueños legítimos de sus tierras y de sus propiedades particulares.[47] Sentada tal premisa, Vitoria niega de raíz el argumento de los defensores de la clase encomendera en el sentido que los indios pueden y deben ser expropiados por encontrarse en pecado mortal:

> Del mismo modo que hace Dios salir el sol sobre los buenos y los malos y llover para los justos y pecadores, dió también bienes temporales a los buenos y a los malos.[48]

Ni la infidelidad,[49] ni la herejía[50] son para Vitoria impedimentos para ser propietario. Y precisa lo expuesto en la siguiente conclusión:

> Que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de sus bienes.[51]

Nótese: estos párrafos no implican todavía una negación radical de las guerras hechas a los indios, sino que solamente establecen la legitimidad de los derechos de propiedad entre los pueblos "bárbaros".

46. Fray José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español,* Quito 1962, pág. 18.
47. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 12.
48. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 19.
49. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 20.
50. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 21.
51. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 25.

Y aquí comenzamos a entender mejor por qué la teología vitoriana se ve obligada a incorporar el tema de los indios. Pues Vitoria, hijo de su tiempo al fin, se encuentra políticamente obligado a consagrar el derecho de propiedad *como derecho natural.* Y si es natural, debe ser universal; por tanto, nadie debe quedar excluído, porque si no es así, el derecho pierde su universalidad y por tanto su naturalidad. Hasta alguien tan sabio como Vitoria no puede por momentos dejar de sentirse atrapado por una de las mayores contradicciones de la emergente burguesía mercantil europea. Pues esta clase requiere ver consagrado universalmente el derecho a la propiedad sobre las cosas y los bienes. Pero al mismo tiempo, necesita expropiar para convertirse en clase propietaria. En breve: la nueva burguesía exige que se consagre el derecho a la propiedad y el derecho a la expropiación, ¡al mismo tiempo! y eso es teológica, como jurídicamente, imposible. Aún hasta para alguien como Vitoria. Vitoria pues, debe elegir. Y como es perpicaz, elige la consagración universal del derecho de propiedad, y deslegitima el derecho de expropiación. Recordemos que uno de los errores básicos del Doctor Sepúlveda era que, al defender la legitimidad de la expropiación a los indios, admitía de paso la violación del derecho de propiedad, con lo que este derecho dejaba de ser natural, universal y sagrado. Y con ello, se ponía, sin darse cuenta, en contra de la ruta de los nuevos tiempos.

Luego de negar el argumento que buscaba justificar las guerras a los indios debido a sus "pecados", Vitoria destruye otro de los pilares fundamentales de la teología de la esclavitud, a saber: que los indios eran seres irracionales. Primero, Vitoria expone con bastante lógica que, aún si fueran no se justificaría expropiarlos pues aún "los niños antes del uso de la razón pueden ser dueños".[52] Incluso Vitoria debe vencer sus propios complejos europeos de superioridad y admitir que los indios son seres racionales.

> Se prueba porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas, que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industria, comercio, todo lo cual requiere uso de razón. Además tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que so evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón.[53]

Vitoria está bastante lejos de las entusiastas demostraciones acerca de la racionalidad de los indios hechas por un Las Casas. Mas bien pareciera argumentar sin mucha convicción. Hay otras ocasiones donde califica incluso a los indios como "miedosos", "imbéciles", y hasta "amentes". Pero en esos momentos Vitoria *necesita* que los indios sean seres racionales, porque si así no fuera, todos sus argumentos se vendrían abajo. Pues, si acepta que los indios son inferiores, eso significa-

52. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 28.
53. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 30.

ría que Dios no hizo a todos los hombres a su imagen y semejanza, y que los "inferiores" no serían por tanto hijos suyos. Y aún si lo fueran, habría que concluir que Dios tenía hijos de primera y de segunda clase o, lo que es lo mismo, que de ahí en adelante existirían dos tipos de cristianos: los de primera y los de segunda categoría, los racionales y los no racionales. Por supuesto, afirmaciones como esas no podían encontrar sitio en ninguna teología; menos en la de Vitoria. Más todavía; si los indios no son racionales ¿cómo se podía justificar el atravesar los mares para evangelizarlos? ¿Y con qué motivos debía entonces la Iglesia tomar parte en la conquista?

Resuelto el problema de la racionalidad de los indios, Vitoria está en condiciones de volver a un argumento anterior a fin de quitar toda legitimidad religiosa a las guerras de conquista. Así, reestablece la idea de que "el Papa no tiene ningún poder temporal sobre los indios y los demás infieles".[54] Ello implica destruir de manera implacable toda la lógica predominante entre los conquistadores y que estaba encerrada en aquel documento infamante que fue el Requerimiento.[55] En primer lugar, según Vitoria;

> . . . los bárbaros, antes de tener noticia alguna en la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo.[56]

En segundo lugar:

> Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente por no creer lo que simplemente se les anuncia y propone . . .[57]

Y, en consecuencia, los indios no pueden ser castigados ni siquiera por un príncipe cristiano, aún contando éste con la aprobación del Papa. Véase con que habilidad argumenta Vitoria:

> Asimismo no es lícito al Papa hacer la guerra a los cristianos porque sean fornicarios, ladrones, ni aún porque sean sedomitas, ni por esta razón puede sacar a subasta sus tierras ni darlas a otros príncipes. De este modo, habiendo siempre en todas partes muchos pecadores, se podría a cada paso cambiar los reinos. Esto se confirma, porque esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que los ignoran. Además que es extraño que no pueda el Papa legislar sobre los infieles, y pueda no obstante juzgarlos y castigarlos.[58]

Pero pese a que Vitoria demuele, como nadie hasta entonces lo había hecho, los argumentos principales de los esclavistas americanos, él no se está pronunciando en contra de la propia conquista, sino en contra de sus *formas*. En el capítulo tercero de su "Relecctio de Indis"

54. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 51.
55. L. Hanke, *op. cit.*, 1949, págs 52, 53 y 54.
56. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 57.
57. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 62.
58. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 71.

se ve cómo postula proyectos de colonización diferentes. En tal sentido, los españoles, según Vitoria, tendrían derecho,

> . . . a recorrer los territorios de los indios, y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros y estos no puedan prohibírselos,[59] (también) es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata, y otras materias en que ellos abundan; y los príncipes indios no pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles.[60]

¿Y si de todas maneras los indios se negaran a mantener relaciones pacíficas con los españoles, sería lícito castigarlos? Así responde Vitoria:

> Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y argumentos evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno y deben demostrarlo no sólo con palabras, sino que también con hechos, según aquellos: es de sabios intentarlos todo antes con palabras. Pero, si dada razón de todos los bárbaros no quisieran acceder, sino que acceden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su propia seguridad porque lícito es repeler la fuerza con la fuerza.[61]

Esto significa, en otras palabras, que según Vitoria las guerras hechas a los indios, podían tener un carácter defensivo, y solamente se podían declarar si los indios violaban el "derecho de gentes" válido tanto para españoles como indios en tanto ciudadanos del orbe. De igual modo, podía ser causal de guerra que los indios no aceptaran el derecho de los españoles a predicar su fe. Léase bien: no que los indios se negaran a tomar la fe cristiana sino que simplemente negaran el derecho a prédica. Agrega por último Vitoria, que también podía ser causal de guerra si los príncipes de los indios intentaran quitar a los españoles por la fuerza los indios que se hubiesen hecho cristianos.

De este modo, las únicas razones que podían aceptarse para que los españoles ejerciesen potestad sobre los indios eran:

1. Que parte de los indios hubiése abandonado por propia voluntad a sus príncipes y abrazado el cristianismo.[62]
2. Que a los indios cristianos el Papa les hubiese dado príncipes cristianos.[63]

59. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 78.
60. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 80.
61. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 84.
62. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 91.
63. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 92.

3. Que la tiranía de sus príncipes hubiese hecho posible que los indios pasaran al lado español.[64]
4. Que los indios se hubiesen pasado a los españoles por verdadera y voluntaria elección.[65]
5. Que los indios aceptaran a los españoles a título de amistad y alianza.[66]
6. Que todos los indios fueran amentes. Título "que yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto".[67]

Vitoria no es muy generoso con los indios y deja una serie de puertas abiertas para que la guerra hecha a ellos aparezca como legítima, y su última razón permite adivinar sus complejos racistas. Pero, así y todo, las seis razones de Vitoria, en sentido legal estricto, habrían bastado para haber declarado ilegal la conquista, por lo menos en los términos en que hasta entonces se había realizado.

4. LA ESCOLASTICA VITORIANA Y EL NACIMIENTO DE LA POLITICA

Las deducciones de Vitoria fueron compartidas por una gran cantidad de teólogos del período entre quienes podemos nombrar a Domingo de Soto, Juan de Medina, Juan de la Peña, los jesuitas Martín y Azbilacueta, además de los doctores Pedro de Soto, Martín de Ledesma, Bartolomé de Medina, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón, Pedro de Ledesma, Martínez de Pardo, Gregorio Martínez, y muchos otros.

La cantidad y la calidad de los teólogos y juristas, pero sobre todo, lo compacto y homogéneo de sus doctrinas, nos da a entender que no se trata solamente de una corriente simplemente literaria, sino que –en términos actuales– de un verdadero movimiento político, cuya expresión más culta fue Vitoria (así como su expresión más radical fue Las Casas). Frente a la cuestión colonial, tal movimiento se reveló como tal, sobre todo cuando se trata de dictaminar acerca de ese cuadrado histórico formado por el Estado, la Iglesia, los encomenderos y los indios. En efecto, sólo un historiador muy arbitrario no podría extraer relaciones entre los clérigos que defendían en Indias la causa de los aborígenes, la abierta posición de Pablo III en contra de la esclavitud de los indios (1537), el regreso del padre Las Casas a España el año 1539 donde no deja puerta sin golpear, y los escritos de Vitoria acerca de los indios . . . ese mismo año. Quien no capte estas articulaciones tampoco podrá entender por qué Carlos V hizo promulgar las Nuevas Leyes de 1542, ni mucho menos por qué estuvo hasta dispuesto a suprimir la misma conquista.

64. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 93.
65. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 94.
66. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 95.
67. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 97.

Y es que estamos no sólo asistiendo al nacimiento de un movimiento político, sino al propio *nacimiento de la política* en tanto producto de la acción de grupos ideológicos concertados. El propio pensamiento de Vitoria se puede entender como ideología de un período de transición entre el feudalismo y los primeros brotes del capitalismo.

Decimos que el escolástico, pese a toda su cobertura teológica, es un pensamiento político porque razona acerca de:

1. Las relaciones de los individuos entre sí.
2. Las relaciones de los individuos respecto a la "sociedad civil".
3. Las relaciones de los Estados entre sí y,
4. Las relaciones de los Estados respecto a la Iglesia y al Papado.

Para reafirmar lo dicho, debemos tener en cuenta que la sociedad medieval no era reductible a dejarse pensar políticamente. Los escolásticos, en ese sentido, están rompiendo, a su modo –esto quiere decir, mediante la misma apelación al tradicionalismo medieval– con los valores medievales. En la Edad Media el Estado, la sociedad, el individuo, eran sólo partes constitutivas de un todo universal regido por la voluntad divina. En cambio, la sociedad que emerge, aunque sigue mirando hacia el cielo, comienza a vivir en sus diferentes partes más que en el todo, partes que no sólo se organizan entre sí, sino que también "para sí". Gracias al desarrollo económico vertigionoso que se experimenta, a la explosión cultural, a las nuevas artes y oficios, la noción de "universo" comienza a entenderse en términos concretos. La sociedad medieval había pretendido también ser universal, pero sólo en términos abstractos. En la nueva sociedad, el orbe ya no es una concepción sólo teológica. Es sobre todo, política. Es un orbe heterogéneo, conformado por muchos ciudadanos de diferentes razas e idiomas, civilizaciones y culturas. Y es por eso que los escolásticos, pese a todos sus cuidados teológicos, se encuentran en condiciones de gritarles al Rey y al Papa, al mismo tiempo: "Vosotros ya no sois los dueños absolutos del orbe, y ya no tendréis ni el derecho ni la posibilidad de serlo".

En otros términos: la idea de la ciudad de Dios le ha cedido el terreno a la idea del Estado nacional. Y ese Estado nacional es creación de las nuevas burguesías, pero al mismo tiempo creador de ellas.

Los escolásticos son también, y a su modo muy particular, reformistas. Sólo que ellos no intentan cuestionar la Iglesia en sus dogmas, sino que en su pura juridicidad. Pero al igual que los reformistas, no aceptan a un Papa con poderes temporales. Lo importante, es ajustar los relojes de la Iglesia con los nuevos tiempos. Por supuesto, no hay que abandonar la teología, y ellos serían los últimos en hacerlo. Pero también es cierto que la política ya no puede seguir siendo un mero instrumento de la teología. Habría que ser ciego para no ver en el dis-

curso escolástico la aceptación tácita de un nuevo pensar racional, que no rompe, evidentemente, con el racionalismo tomista, *pero que ya no es el mismo.* Vitoria, cree; pero primero piensa.

El "problema" de los indios, fue en verdad un catalizador que permitió un mejor alineamiento de las diversas fuerzas que, desde hacía ya tiempo, se encontraban en conflicto porque, como anota Troyol:

> La misma noción del hombre y del género humano se vió de pronto puesta en cuestión por la aparición de pueblos, muchos de los cuales (singularmente los de las islas con quienes tuvieron lugar los primeros contactos) no habían superado una fase primitiva de la cultura.[68]

Y aquí nos surge una pregunta: ¿Era tan conciente Vitoria de la modernidad de sus planteamientos como para darse cuenta que el cuestionamiento a las formas entonces ejercidas para conquistar implicaba de hecho tomar partido por otro tipo de conquista? ¿Pensaba en tal sentido igual que Las Casas? Por lo menos –a pesar de que raramente abandona el campo de lo estrictamente jurídico– hay afirmaciones del sabio de Salamanca que prueban que él también pensaba acerca de la posibilidad de una conquista ejercida con criterios económicos y políticos más modernos. En su "Relecctio de Indis" por ejemplo, frente a aquellos que afirmaban que de no emplearse los métodos hasta entonces vigentes,

> . . . deben cesar todas las expediciones y el comercio con gran perjuicio de los españoles y enorme quebranto de los intereses de sus reyes, consecuencias para todos nosotros inaceptables.[69]

Responde Vitoria con el criterio de un consumado capitalista moderno:

> Se responde primero que no habría por qué cesar en el comercio ya que como se ha dicho antes, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y que pueden por cambios adquirir los españoles. Además hay muchas otras que no tienen dueño y son comunes a todos los que las quieran utilizar. También los portugueses sostienen intenso comercio con naciones similares que no conquistaron y sacan de hecho gran provecho.
> Segundo, quizás no fuesen entonces menores las rentas reales, porque sin faltar a la equidad y a la justicia, sería lícito establecer impuestos sobre el oro y la plata procedente de Las Indias que podrían ser la quinta parte, y aún mayor, según la calidad de la mercancía; y con razón, porque esa navegación fue empresa de nuestros reyes y con la protección de su autoridad trabajan libremente los mercaderes.[70]

Y siguiendo la línea predominante en la Corte en ese período, Vitoria también se inclina por una mayor estatización de la conquista:

68. A. Truyol, *op. cit.*, 1960, pág. 18.
69. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 98.
70. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1960, pág. 99.

Tercero, es evidente que después que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni sería lícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios.[71]

Quizás no sería errado decir que la polémica existente en el período entre las teorías mercantilistas y las librecambistas han penetrado también por los umbrales de la teología, manifestándose incluso hasta en los sobrios escritos de un Vitoria. Vitoria, hombre moderno, apoya teológicamente el principio librecambista que ve en el comercio entre las naciones y no en el atesoramiento de riquezas la clave del desarrollo económico.

5. ACERCA DE LA TEORIA DE LA GUERRA JUSTA

Que incluso ni un Vitoria niega los fundamentos básicos de la conquista, se prueba por su actitud frente a la guerra. Pues, así como de demoledores son sus juicios en relación con las potestades papales y reales, así de difusos son los que formula frente al problema de la guerra. Vitoria en verdad, no puede pasar por alto las determinaciones del Estado y de la propia Iglesia, basados también en determinados "derechos de guerra". Si Las Casas no era un pacifista, Vitoria se acerca muchas veces a ser un anti-pacifista. Su labor, en ese sentido, es precisar los límites que hacen que una guerra sea justa; pero la lleva a cabo de tal manera, y con tantas relativizaciones, que al final toda guerra que favorece a los intereses del Estado español, puede resultar siendo justa. Muchos son los títulos que cosechó Vitoria en su brillante carrera, pero el de teólogo de la guerra justa, no es el que le hace más honor; ni a él ni a la teología.

Ya hemos visto cómo la política se encontraba subsumida bajo el manto del discurso teológico vitoriano. Pero, en relación con las cuestiones de la guerra, Vitoria se liberará un tanto de la teología y emergerá finalmente como lo que no puede evitar ser: un hombre de Estado. Como ha dicho Manuel Fernández Alvarez "en lo político el Renacimiento se traduce en concentración de poderes en manos del Príncipe, en culto a la razón de Estado".[72] Y Vitoria debe rendir culto a esa razón. Pese que para la escolástica la razón de Estado es razón teológica, tiene que aceptar la amarga verdad que no siempre la razón teológica es razón de Estado. Y tan fuerte es esa razón que el ortodoxo Vitoria se ve en la obligación de revisar en alguna medida el propio legado testamentario y declarar:

. . . los cristianos pueden hacer la guerra. Pues, como dice San Pablo, el jefe del Estado tiene el poder y eleva la espada para defender a la nación.[73]

71. *Idem.*
72. Manuel Fernández Alvarez, *La Sociedad Española del Renacimiento*, Salamanca 1930, pág. 37.
73. Francisco de Vitoria, "Anotaciones y Comentarios, cuestión de la guerra, en Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 1967, pág. 276.

No importa que en los mandamientos esté dicho "no matarás". Si el Estado considera necesario matar, hay que obedecerlo. Lo que está prohibido a los individuos le está permitido al Estado. Y para demostrar tal principio, recurre al siguiente sofisma:

> . . . tengamos en cuenta que el poder del soberano le viene del pueblo, y así cuando es lícito al pueblo hacer la guerra, también lo será a su Rey y a su soberano.[74]

Y si se duda de nuestra afirmación en el sentido de que en Vitoria el hombre de Estado termina derrotando al teólogo, léanse las siguientes afirmaciones:

> En tercer lugar hago notar la diferencia que hay entre una persona particular y el Estado: el particular puede muy bien defenderse a sí mismo y sus cosas, pero no puede tomarse la justicia por su mano ni exigir lo que es suyo sino ante el juez. Si lo contrario estuviese permitido y cualquiera fuera juez en su propia causa, no sería posible gobernar al mundo. Sería contra el derecho divino y también contra el derecho natural. Mientras que la nación o Estado puede perfectamente tratar de imponer su propia justicia, reclamar lo suyo y castigar a sus enemigos. Esto es evidente. Si no fuera posible existiría un gran desorden en el mundo entero y los hombres perversos causarían grandes daños.[75]

En fin, todo lo que sea bueno para el Estado lo es para los particulares porque según Vitoria, el poder del Estado deviene del pueblo. Vitoria pertenece pues a los grandes apologistas de la razón de Estado que van desde Maquiavelo hasta Hegel. Sólo así entendemos esta formulación terrible:

> ¿Qué debemos entender por Estado? Según Aristóteles el Estado debe bastarse a sí mismo.[76]

En relación con el problema concreto de la guerra Vitoria vuelve hacia atrás los pasos que en lo referente a los derechos de los indios había dado hacia adelante. Y es que Vitoria nunca defendió a los indios en tanto indios sino en *tanto miembros de Estados en el marco de un orbe político.* Pero, cuando debe dictaminar acerca de las relaciones que han de regir entre los particulares y el Estado, corre presuroso a ponerse al lado de este último. ¿Puede matarse en la guerra?, se pregunta Vitoria, y su respuesta es: ". . . sí. siempre que sea necesario para vencer".[77]

Desde el punto de vista del Estado las guerras a los indios serán entonces siempre justas, pues los indios no acataban los derechos que se autoconcedía el Estado español.

Frente al exagerado culto a la razón de Estado que dio muestras Vitoria, reaccionaron, preciso es decirlo, otros miembros de la corrien-

74. Francisco de Vitoria, *op. cit.,* 1967, pág. 277.
75. *Idem.*
76. *Idem.*
77. Francisco de Vitoria, *op. cit.,* 1967, pág. 280.

te escolástica. Así, Melchor Cano (1509-1560) afirmaba que los conquistadores nunca llegaron a América en son de paz y por tanto el derecho de gentes no podía ser aplicado a ellos. Lo mismo opinaba el jesuita Luis Molina.[78]

En síntesis: podemos decir que en esa gran polémica que caracteriza el proceso político derivado del descubrimiento de América, cuyos polos más representativos fueron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, ninguno fue tan docto como Vitoria. Defensor de los indios en cuanto estados y naciones; no amigo de ellos en tanto personas existentes y reales. Se acerca a Bartolomé de Las Casas cuando dictamina acerca del principio de la autodeterminación de las naciones, el derecho de gentes, y la licitud de los títulos de propiedad de los particulares en Indias.[79] Se acerca sin embargo peligrosamente a Sepúlveda, cuando dictamina acerca de los derechos de guerra del Estado frente a los indios.[80] Vitoria no se pronuncia en contra de la violencia en términos absolutos porque eso significaría pronunciarse en contra de la noción misma del Estado. Entonces, Vitoria, obediente, se doblega frente al Estado.

El discurso escolástico tiene el gran mérito de trascender su propio tiempo hasta llegar a inscribirse en el actual derecho moderno. Si en verdad logró proyectarse en su propio tiempo, parece ser más dudoso.

78. Joseph Höffner, *op. cit.*, 1969, pág. 324.
79. Ver capítulo 5.
80. Ver capítulo 2.

PALABRAS FINALES

A lo largo de nuestro trabajo hemos visto cómo el hecho de la conquista de América se inserta en una completa trama. Incorporadas las Indias al proceso de expansión del capitalismo mundial en el marco de la revolución mercantil de los siglos XV y XVI fue objeto en Europa de curiosidad y asombro primero, de misticismos inusitados después y, por último, de acalorados debates en donde la persona del indio ocupaba el centro preferencial.

La compleja trama que hemos mencionado tuvo tres actores fundamentales: el Estado, la Iglesia, y la emergente clase colonial. Una nueva, pero nada de santísima trinidad, como ya fue dicho en nuestro trabajo. En esta trama el indio no fue un actor. Fue un simple "objeto" frente al cual los actores debieron definirse. Pero este "objeto", el indio, por su simple presencia, tuvo el efecto de hacer temblar la validez tanto de discursos teológicos medievales como de los nuevos discursos políticos y (pre) científicos emergentes. Así, tuvo lugar un reordenamiento de posiciones en torno a la persona del indio. A un lado, aquellos que estaban dispuestos, *en nombre de la cruz*, a adorar los nuevos ídolos: el dinero, la nación, el Estado, el progreso, etc. Al otro lado, aquellos que sin renunciar a los nuevos conocimientos, no vacilaron en asumir una posición ética de principios, no aceptando someter al indio a los dictados de ninguna "razón superior".

La presencia del indio trasciende por tanto a la del indio mismo y pasa a representar a la propia persona humana en general. Para Las Casas y los suyos por ejemplo, aceptar el holocausto de los indios como un precio necesario a pagar por el triunfo de una más que dudosa civilización, significaba, ni más ni menos, renunciar a los supuestos mismos del cristianismo o, lo que es igual, defender la crucifixión en nombre de la cruz.

Es por esas razones que hemos hablado aquí de una teología lascasiana de la liberación pues, al plantear la liberación de los indios

Las Casas planteaba al mismo tiempo la liberación de todo el género humano y, en consecuencia, de la propia teología. *La teología lascasiana de liberación es también una liberación de la teología.* Ello se hace más evidente si se toma en cuenta que surgió como una respuesta frente al proyecto de fundamentar una teología de la esclavitud, sobre todo a partir de las argucias revisionistas de teólogos como Ginés de Sepúlveda.

Por cierto, en términos inmediatos, Las Casas fracasó. El holocausto fue cometido a los indios. Millones de cadáveres de seres humanos quedaron sepultados bajo las tierras "descubiertas", y sobre la base de metales ensangrentados fue construída una civilización que se extiende hasta nuestros días y que, sin duda, sigue manteniendo valores antihumanos en su propio centro. Un día los indios; otro, los judíos; y siempre los pobres. *La conquista, en consecuencia, todavía no ha terminado.* Más aún: hoy amenaza extenderse al mundo entero en un saqueo consecuente, ya no sólo de seres humanos, sino también de la propia naturaleza. Frente a la amenaza del exterminio total por ejemplo, *todos somos indios.* De ahí el sentido profético del legado lascasiano. De ahí que el "fracaso" de Las Casas y su movimiento sea algo muy relativo. De acuerdo con una perspectiva histórica amplia esa, su posición ética, constituye un permanente fundamento sobre el que es posible continuar construyendo discursos de liberación los que, gusten o no, seguirán existiendo en tanto existan los otros: los de la opresión.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Acosta, José de: *Historia Natural y Moral de las Indias,* México 1979.
Alva Ixtlixochitz, Fernando de: *Historia Chichimeca,* México 1982.
Armas Medina, Fernando de: *Cristianización del Perú,* Sevilla 1953.
Arnoldson, Sverker: *La Conquista española de América según el juicio de la posteridad,* Madrid 1960.
Ayala, Javier: "Iglesia y Estado en las Leyes de Indias" en *Revista de Estudios Americanos,* Vol. 1, núm. 3, 1949.
Ayarragaray, Lucas: *La Iglesia en América y la Dominación Española,* Buenos Aires 1935.
Bagú, Sergio: *Economía de la Sociedad Colonial,* Buenos Aires 1949.
——————: *Estructura social de la colonia,* Buenos Aires 1952.
Barbier, Mauricio: *Introducción a Francisco de Vitoria,* Genéve 1966.
Bataillon, Marcel: *Etudes sur Bartolomé de Las Casas,* Paris 1965.
——————: "Las Casas: ¿un profeta?" *Revista de Occidente,* núm. 141, 1974.
Bastide, Roger: *Les Ameriques Noires,* París 1967.
Bayle, Constantino: *El clero secular y la evangelización de América,* Madrid 1954.
Beltrán de Heredia, Vicente: "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal" en *Francisco de Vitoria, relectio de Indis,* Madrid 1960.
——————: *Domingo de Soto,* Madrid 1961.
Biermann, Benno: "Las Casas ein Geisterkranker? en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* Münster 1964.
Blanke, Fritz: *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit,* Stuttgart 1966.
Carande, Ramón: *Carlos V y su Banqueros,* Madrid 1961.
Carbia, Rómulo: *Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana,* Madrid 1944.
Carmagnani, Marcelo: *Formación y Crisis de un Sistema Feudal,* México 1976.
Carro, Venancio: *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América,* Salamanca 1951.
Castro, Américo: *España en su Historia,* Buenos Aires 1948.
Cieza de León, Pedro: *La Crónica del Perú,* Buenos Aires 1945.
Colón, Cristobal: *Diario,* Madrid 1977.
Cortés, Hernań: *Cartas de relación de la Conquista de México,* Buenos Aires 1946.
Chaunu, Pierre: *La España de Carlos V,* Barcelona 1976.
Chávez Orozco, Luis: *Historia de México,* México 1953.
D'Agostino, Reginaldo, comentario a Vitoria, Francisco de. 1967.
Del Real, Alonso: "Prólogo a J. Ginés de Sepúlveda", *Antología* 1940.
Díaz del Castillo, Bernal: *Conquista de Nueva España,* México 1904.

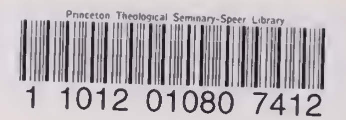
Egaña, Antonio de: *Historia de la Iglesia en la América española,* Madrid 1966.
Encina, Francisco A. de: *Historia de Chile,* Tomo III, Santiago de Chile 1954.
Enrich, Francisco: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile,* Tomo I, Barcelona 1891.
Enzenberger, Hans M.: *Comentario a Kurzgefaßter Bericht von der Vernichtung des westindischen Indien,* Frankfurt 1960.
Epstein, John: *The Catholic Tradition of the Law of Nation,* London 1935.
Errázuriz, Crescente: *Los Orígenes de la Iglesia Chilena,* Santiago de Chile 1873.
Fanon, Franz: *Los Condenados de la Tierra,* México 1963.
Fernández de Oviedo, Gonzálo: *Historia General de las Indias,* Madrid 1851-1855.
Fernández Alvarez, Manuel: *La Sociedad Española del Renacimiento,* Salamanca 1970.
Foucault, Michel: *Las Palabras y las Cosas,* México 1978.
Friede, Juan: *Los Welser en la Conquista de Venezuela,* Caracas – Madrid 1961.
——————————: *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo,* México 1974.
Friederici, Georg: *Der Charakter der Entdechung und Eroberung Amerikas durch die Europäer,* Osnabruck 1969.
Gálmez, Lorenzo: *Bartolomé de Las Casas, defensor de los derechos humanos,* Madrid 1982.
García Icazbalceta, Joaquín: *Don Fray de Zumarraga,* México 1947.
García, Genaro: *Carácter de la Conquista española en América y México,* México 1948.
García Pelayo, Manuel: "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América" en *Sepúlveda* 1979.
Gerbi, Antonello: *La Disputa del Nuevo Mundo,* Buenos Aires – México 1960.
Getino, Luis: *El maestro fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia,* Madrid 1930.
Glauser, Kalki: "Orígenes del régimen de producción vigente en Chile" en Glauser, Vitale, *Acerca del modo de producción colonial en América Latina,* Medellín 1974.
Gómez Canedo, Lino: *Evangelización y Conquista,* México 1977.
Góngora, Mario: *El Estado en el Derecho Indiano,* Santiago de Chile, 1951.
Góngora, Mario: *Encomenderos y Estancieros,* Santiago de Chile 1970.
Greenleaf, Richard E.: *The Roman Catholic Church in Latin America,* New York 1971.
Hamilton, Earl J.: *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica,* Madrid 1948.
——————————: *American Trasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650,* New York 1970.
Hanke, Lewis: *Las Teorías políticas de Bartolomé de Las Casas,* Buenos Aires 1935.
——————————: *Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas,* México 1943.
——————————: *La lucha por la justicia en la Conquista de América,* Buenos Aires 1949.
——————————: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios en Hispanoamérica,* Santiago de Chile, 1958.
——————————: *Bartolomé de Las Casas, Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda,* Caracas 1962.
——————————: *Introducción a Bartolomé de Las Casas, del único Modo de Vocación . . .,* México 1975.
Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal,* Madrid 1974.
Hering, Ernesto: *Los Túcar,* México 1944.
Höffner, Joseph: *Kolonialismus und Evangelium,* Trier, 1969.
Ianni, Octavio: *Esclavitud y Capitalismo,* Buenos Aires 1976.

Ibot León, Antonio: *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Barcelona 1954.
Ingenieros, José: *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires 1918.
Jacobs, Manfred: *Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge*, Göttingen 1963.
Kahle, Gunter: *Die Encomienda als militarisches Institution in Koloniales spanisch Amerika*, JBLA 2, 1968.
Klein, Julius: *The Mesta: a study in spanish economic history*, Cambridge, Massachusets 1919.
Klein, Habert S: *Slavery in the Americas. A comparative study of Virginia and Cuba*, Londres 1967.
Kobayaschi, J. M.: *La educación como conquista*, México 1974.
Konetzke, Richard: *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica*, Madrid 1953.
——————: "Forschungsprobleme zur Geschichte der Religion und iher Bedeutung in der Kolonisationen Americas", en *Saeculum, ano 10*, 1959.
—————— *Die Mestizen in der Kolonialen Gesetzgebung*, en Archiv für Kulturgeschichte, B 242, 1960.
——————:"Die spanische Verhaltensweinsen zum Handel als Vorausset ung für das Vordringen der ausländlichen Kaufleute" en *Kölner Kolloquium zur internationalen Wirtschaftsgeschichte*, Tomo I, Viena 1970.
——————:*América Latina II*, México 1978.
Kossok, Manfred y Markov, Walter: "¿Las Indias no eran colonias? en *Lateinamerika zwischen Emanzipation und Imperialismus*, Ost Berlin 1961.
La Vega, Garciloso de: *Obras Completas*, 2 Tomos, Madrid 1960.
Las Casas, Bartolomé de: *Historia de las Indias*, Madrid 1875.
——————:*Tratados*, México 1965.
——————:*Apologética Historia Sumaria*, México 1967.
——————:*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México 1975.

——————:*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Mádrid 1982.
Lavrin, Asunción: "The Church as an economic Institution" en *Greenleaf*, 1971.
Leturia, Pedro: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Tomo I, Roma—Caracas 1959.
Lipchutz, Alejandro: *La comunidad indígena en América y en Chile*, Santiago de Chile 1956.
Lopetegui, León y Zubillaga, F.: *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid MCMLXV.
López de Gómara, Francisco de: *Historia General de Las Indias*, Madrid 1941.
Losada, Angel: *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid 1959.
——————:*Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid 1971.
——————: Comentario a Sepúlveda, en *Sepúlveda* 1976.
Los Ríos, Fernando de: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957.
Manzano Manzano, Juan: *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid 1948.
——————:*Colón y su secreto: el pre descubrimiento*, Madrid 1982.
Maravall, José A.: *Estado Moderno y Mentalidad Social*, Madrid 1972.
Mariátegui, José C.: "El problema de las razas en América Latina" en *Ideología y Política*, Lima 1969.
——————:*Siete ensayos de la realidad económica peruana*, Lima 1976.
Markow, Walter y Kossok M.: en *Kossok* 1961.

Marx-Engels: *Werke*, Tomos 10 y 23.
Matienzo, Juan de: *El gobierno del Perú*, Buenos Aires 1910.
Maurín, Joaquín: *La Revolución Española*, Madrid 1932.
Mellafe, Rolando: *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1964.
Mendieta, fray Gerónimo de: *Historia Eclesiástica Indiana*, México 1945.
Menéndez y Pelayo, Marcelino: "Advertencia a Sepúlveda" en *Sepúlveda*, 1979.
Menéndez Pidal, Ramón: *El Padre Bartolomé de Las Casas: su doble personalidad*, Madrid 1963.
Mier, Fray Servando Teresa de: *Memorias*, Buenos Aires – México 1946.
Mires, Fernando: *El subdesarrollo del marxismo en América Latina y otros ensayos*, Montreal – Quebec 1984.
Mondreganes, Pío M. de: "Ideas misioneras de los Reyes Católicos" en *Missionswissenschaftliche Studium*, Aachen 1951.
Moreno, José Manuel y Sánchez Albornoz, N.: *La población de América Latina*, Buenos Aires 1968.
Mörner, Magnus: *El mestizaje en la historia de Iberoamérica*, Stockholm 1960.
——————— : *Estado, razas y cambio social en la América colonial*, México 1974.
——————— :*La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Stockholm 1970.
Motolinía, fray Toribio: "The ten plagues of New Spain" en *Bannon*, 1966.
Moro, Tomás: *Utopía*, Madrid 1980.
Neruda, Pablo: *Canto General*.
O 'Gorman Edmundo: *Fundamentos de la Historia de América*, México 1942.
———————:"Introducción a la Apologética". en *Bartolomé de Las Casas*, 1967.
Ots Capdequí, J. M.: *El derecho de propiedad en la legislación de Indias*, Madrid 1925.
———————:*El estado español en las Indias*, México 1975.
Pereyra, Carlos: *Historia de la América Española*, Madrid 1924.
——————— : *Antología*, México 1944.
Pérez de Tudela, C. F.: "La gran reforma de las Indias en 1542" en *Revista de Indias XVIII*, Madrid 1958.
Picón Salas, Mariano: *Pedro Claver, el santo de los esclavos*, México 1950.
Pietschmann, Horst: *Staat und staatliche Entwicklung an Begin des Spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980.
Portilla, M. L.: "Prefacio a la "Apologética"" en *Bartolome de las Casas*, 1967.
Prien, Hans J.: *Die Geschichte des Christentum im Lateinamerika*, Göttingen 1978.
Ramos, Demetrio: *Historia de la colonización española*, Madrid 1920.
Ramos, Arthur: *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, México 1943.
Reglá, Juan: "La época de los tres primeros Austrias" en *J. V. Vives*, 1958.
Remesal, fray Antonio de: *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala 1932.
Ricard Robert: "Las Casas et la Destruction des Indes" en *Etudes et Documents pour L 'Histoire Missionaire de L 'Espagne et Portugal*, Lovaina, sin fecha de publicación.
Rodríguez Monegal, Emir: *Die Neue Welt*, (compilaciones), Frankfurt 1982.
Rosemblat, Angel: *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires 1954.
Sahagún, fray Bernardino de: *Historia General de las cosas de Nueva España*, México 1829.
Sánchez Albornoz, M., y Moreno, J. L.: en *Moreno J. L.* 1968.
Scell George: *La Traite Negriere aux Index de Castille*, París 1906.
Semo, Enrique: *Historia del Capitalismo en México*, México 1975.
Sepúlveda, Juan Ginés de: *Antología*, Barcelona 1940.
——————— : *y su "Crónica Indiana"*, Valladolid 1976.

—————— : *Crónica Indiana,* Valladolid 1977.
—————— : *Tratado de las justas causas de las guerras a los indios,* México 1979.
Serrano, Sanz, Manuel: *Orígenes de la dominación española en América,* Madrid 1918.
Simpson, Lesley Bird: *The Encomienda in New Spain. The beninnin of spanish México,* Los Angeles, California, 1966.
—————— : *Los conquistadores y el indio americano,* Barcelona 1970.
Solórzano Pereyra, Juan de: *Política Indiana,* Buenos Aires 1930.
Specker, Johann: "Kirliche und staatliche Siedlugspolitik in Spanish Amerika im 16. Jahrhundert" in *Missionswissenschaftliche Studien,* Aachen 1951.
Teitelboim, Volodia: *El Amanecer del Capitalismo y la Conquista de América,* Santiago de Chile, 1943.
Truyol, Antonio: "Comentario a Vitoria". en *Vitoria* 1960.
—————— : " Sepúlveda en la discusión doctrinal sobre la conquista de América y los españoles", en *Sepúlveda,* 1976.
Urdanoz, Teófilo: "Comentario a Vitoria", *Vitoria* 1960.
Vargas, José María: *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Eclesiástico,* Quito 1962.
Vargas Ugarte, Rubén: *Historia de la Iglesia en el Perú,* Burgos 1960.
Veblens Thorstein: *Teoría de la clase ociosa,* México 1965.
Vicens Vives, Jaime: *Historia Social y Económica de España y América,* Barcelona 1958.
—————— : *Manual de Historia Económica de España,* Barcelona 1967.
Vitale, Luis: *Interpretación marxista de la Historia de Chile,* Tomo I, Santiago de Chile 1962.
—————— : "Latin América: feudal or capitalist?", en Petras, J. y Zeitlin, M: *Latin America: reform or revolution?* Greenwich 1968.
Vitale, Luis: *Interpretación . . . ,* Tomo 2, Santiago de Chile 1969.
Vitoria, Francisco de: *Relectio de Indis,* Madrid 1960.
—————— –: *Escritos Políticos,* Buenos Aires 1967.
Wallerstein, Inmanuel: *El moderno sistema mundial,* México 1979.
Wassermann, Jakob: *Christoph Columbus, der don Quichote des Ozeans,* Berlin 1929.
Zavala, Silvio: *La Encomienda Indiana,* Madrid 1931.
—————— : *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América,* Madrid 1935.
—————— : "Bartolomé de Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural" en *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* Tercera época, año II, núm. 1, 1944.
—————— : *La Filosofía Política en la Conquista de América,* Buenos Aires 1947.
—————— : "The Encomienda as an economic institution" en *New Viewpoints on the Spanish colonization of América,* New York 1968.
—————— : *El servicio personal de los indios en el Perú,* México 1978.
Subillaga, Félix y Lopetegui, León: en *Lopetegui,* MCMLXV.



DATE DUE

MAY 1 3 2007		MAY 2 7 2016	
MAY 22			
AUG 2 1 1997			
JAN 08 2009			
FEB 2 5 2014			
DEC 1 6 2015			
APR 2 5 2016			

El principal objetivo de este libro es dar a conocer las polémicas que *en nombre de la cruz* tuvieron lugar en América y Europa en torno al tema de los indios. Surgidas tales polémicas en el marco determinado por la revolución mercantil de los siglos XV y XVI, son hoy *más actuales que nunca*, pues se refieren a la permanente confrontación entre principios fundamentalmente éticos que ponen su centro en la persona humana y aquellos que exigen el sacrificio de esta persona (en aquellos tiempos representada en el indio) a supuestas "razones superiores".
Este libro aparece publicado antes de las celebraciones *por los europeos* de los quinientos años del descubrimiento de América. Invertir esa celebración y convertirla en una fecha de meditación es, entonces, un deber ético. A esa meditación queremos contribuir en algo con el presente trabajo.